Mircea Eliade

Le sacré et le profane

Gallimard

Dans la même collection

Cet ouvrage a été publié originellement dans la Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, dirigée par Ernesto Grassi, sous le titre « Das Heilige und das Profane ».

Né en 1907 à Bucarest (Roumanie), Mircea Eliade a vécu aux Indes de 1928 à 1932, a préparé une thèse de doctorat sur le yoga, a enseigné la philosophie à l'université de Bucarest de 1933 à 1940. Attaché culturel à Londres, puis à Lisbonne, il devient, à partir de 1945, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes à Paris et commence alors à écrire directement en français. Il enseigne ensuite à la Sorbonne, dans diverses universités européennes et, de 1957 jusqu'à sa mort en 1986, il est titulaire à la chaire d'Histoire des religions à l'université de Chicago. Ses ouvrages dans cette science font autorité : ***Forêt interdite, Le sacré et le profane, La nostalgie des origines***. Mais Mircea Eliade est aussi le romancier de ***La nuit bengali, Le vieil homme et l'officier, Noces au paradis***. Enfin il a publié des fragments de son journal intime.

AVANT-PROPOS À L'ÉDITION FRANÇAISE

Ce petit ouvrage a été écrit en 1956, à la suggestion du professeur Ernesto Grassi, pour une collection de livres de poche qu'il venait d'inaugurer aux Editions Rowohlt : la Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. *C'est dire qu'il a été conçu et rédigé pour le grand public, comme une introduction générale à l'étude phénoménologique et historique des faits religieux.*

L'exemple heureux de Georges Dumézil nous a décidé à accepter la gageure. Le savant français avait réuni, en 1949, sous le titre : L'Héritage indo-européen à Rome *(Gallimard), les résultats de ses recherches sur l'idéologie tripartite indo-européenne et sur la mythologie romaine; et il y mettait à la disposition du lecteur, sous la forme de longues citations et de résumés, l'essentiel de sept volumes publiés dans les huit années précédentes.*

Le succès de Dumézil nous a encouragé à tenter la même expérience. Certes, il n'était pas question pour nous de présenter un résumé de certains de nos travaux antérieurs, mais nous avons pris la liberté d'en reproduire des pages et surtout d'utiliser des exemples cités et discutés dans d'autres ouvrages. A propos de chaque sujet traité (Espace sacré, Temps sacré, etc.), il nous eût été facile d'apporter de nouveaux exemples. Nous l'avons fait quelquefois, mais, en général, nous avons préféré choisir

parmi les documents déjà utilisés et donner au lecteur le moyen de se reporter à une documentation plus ample en même temps que plus rigoureuse et plus nuancée.

Une telle entreprise a ses avantages, mais aussi ses risques, que diverses réactions suscitées par les éditions étrangères de ce petit livre nous ont fait toucher du doigt. Certains lecteurs ont apprécié l'intention de l'auteur de les introduire dans un domaine immense sans les accabler sous une documentation excessive ou des analyses trop techniques. D'autres ont moins goûté cet effort de simplification : ils auraient préféré une documentation plus abondante, une exégèse plus minutieuse. Ces derniers n'avaient pas tort; mais ils négligeaient notre ambition d'écrire un livre court, clair et simple, susceptible d'intéresser des lecteurs peu familiarisés avec les problèmes de la phénoménologie et de l'histoire des religions. Et c'est justement pour prévenir des critiques semblables que nous avions indiqué en bas de page les ouvrages dans lesquels les différents problèmes traités sont longuement discutés.

*Il reste, et nous l'avons mieux compris en relisant ce texte huit ans après, qu'une telle entreprise prête à des malentendus. Essayer de présenter, en deux cents pages, avec compréhension et sympathie, le comportement de l'*homo religiosus*, en premier lieu la situation de l'homme des sociétés traditionnelles et orientales, n'est pas sans danger. Cette disposition d'ouverture accueillante risque de passer pour l'expression d'une nostalgie secrète pour la condition révolue de l'*homo religiosus *archaïque, ce qui était étranger à l'auteur. Notre intention était d'aider le lecteur à percevoir non seulement la signification profonde d'une existence religieuse de type archaïque et traditionnel, mais aussi à reconnaître sa validité en tant que décision humaine, à apprécier sa beauté, sa « noblesse ».*

Il ne s'agissait pas de montrer simplement qu'un Australien ou un Africain n'étaient pas les pauvres animaux à demi sauvages (incapables de compter jusqu'à 5, etc.) dont nous entretenait le folklore anthropologique d'il y a moins d'un siècle. Nous visions à montrer quelque chose de plus : la logique et la grandeur de leurs conceptions du Monde, c'est-à-dire de leurs comportements, de leurs symbolismes et de leurs systèmes religieux. Lorsqu'il y va de comprendre un comportement étrange ou un système de valeurs exotiques, les démystifier ne sert à rien. Il est futile de proclamer, à propos de la croyance de tant de « primitifs », que leur village et leur maison ne se trouvent pas *au Centre du Monde. Ce n'est que dans la mesure où l'on* accepte *cette croyance, où l'on comprend le symbolisme du Centre du Monde et son rôle dans la vie d'une société archaïque, qu'on arrive à découvrir les dimensions d'une existence qui se constitue en tant que telle justement par le fait qu'elle se considère située au Centre du Monde.*

Certes, pour faire mieux ressortir les catégories spécifiques d'une existence religieuse de type archaïque et traditionnel (car nous supposions chez le lecteur une certaine familiarité avec le judéo-christianisme et l'Islam, voire avec l'hindouisme et le bouddhisme), nous n'avons pas insisté sur certains aspects aberrants et cruels, comme le cannibalisme, la chasse aux têtes, les sacrifices humains, les excès orgiastiques, que nous avons d'ailleurs analysés dans d'autres travaux. Nous n'avons pas non plus parlé du processus de dégradation et de dégénérescence dont aucun phénomène religieux n'a jamais réussi à se préserver. Enfin, en opposant le « sacré » au « profane », nous avons entendu souligner surtout l'appauvrissement apporté par la sécularisation d'un comportement

religieux; si nous n'avons pas parlé de ce que l'homme a gagné à la désacralisation du Monde, c'est que cela nous paraissait plus ou moins connu des lecteurs.

Reste un problème auquel nous n'avons touché que par allusions : dans quelle mesure le « profane » peut-il devenir, en lui-même, « sacré »; dans quelle mesure une existence radicalement sécularisée, sans Dieu ni dieux, est-elle susceptible de constituer le point de départ d'un nouveau type de « religion »? Le problème dépasse la compétence de l'historien des religions, d'autant que le processus en est encore au stade initial. Mais il convient de préciser dès l'abord que ce processus est susceptible de se dérouler sur des plans multiples et en poursuivant des objectifs différents. Il y a, avant tout, les conséquences virtuelles de ce qu'on pourrait appeler les thélogies contemporaines de la « mort de Dieu » qui, après avoir abondamment démontré l'inanité de tous les concepts, les symboles et les rituels des Eglises chrétiennes, semblent espérer qu'une prise de conscience du caractère radicalement profane du Monde et de l'existence humaine est néanmoins capable de fonder, grâce à une mystérieuse et paradoxale coincidentia oppositorum, *un nouveau type d'« expérience religieuse ».*

Il y a ensuite les développements possibles à partir de la conception que la religiosité constitue une structure ultime de la conscience; qu'elle ne dépend pas des innombrables et éphémères (puisque historiques) oppositions entre « sacré » et « profane », telles que nous les rencontrons au cours de l'histoire. En d'autres termes, la disparition des « religions » n'implique point la disparition de la « religiosité »; la sécularisation d'une valeur religieuse constitue simplement un phénomène religieux illustrant, en fin de compte, la loi de la transformation universelle des valeurs humaines; le caractère « profane » d'un comportement auparavant « sacré » ne présuppose pas une solution de continuité : le « profane » n'est qu'une nouvelle manifestation de la même structure constitutive de l'homme qui, auparavant, se manifestait par des expressions « sacrées ».

Enfin, il existe une troisième possibilité de développement : en rejetant l'opposition sacré-profane en tant que caractéristique des religions, tout en précisant que le christianisme n'est pas une « religion »; que, par conséquent, le christianisme n'a pas besoin d'une telle dichotomie du réel; que le chrétien ne vit plus dans un Cosmos, mais dans l'Histoire.

Certaines des idées que nous venons de rappeler ont été déjà formulées d'une manière plus ou moins systématique; d'autres se laissent deviner dans diverses prises de position récentes des théologies militantes. On comprend pourquoi nous ne nous sentons pas obligé de les discuter : elles n'indiquent que des tendances et des orientations naissantes, et dont on ignore même les chances de survie et de développement.

Une fois de plus, notre cher et savant ami le docteur Jean Gouillard a bien voulu assumer la révision du texte français; qu'il reçoive ici l'expression de notre sincère reconnaissance.

Université de Chicago.
Octobre 1964.

Introduction

Le retentissement mondial du livre de Rudolf Otto, Das Heilige *(1917), est dans toutes les mémoires. Son succès était dû sans doute à la nouveauté et à l'originalité de la perspective. Au lieu d'étudier les* idées *de Dieu et de religion, Rudolf Otto analysait les modalités de l'*expérience religieuse. *Doué d'une grande finesse psychologique et fort d'une double préparation de théologien et d'historien des religions, il avait réussi à en dégager le contenu et les caractères spécifiques. Négligeant le côté rationnel et spéculatif de la religion, il éclairait vigoureusement le côté irrationnel. Otto avait lu Luther, et il avait compris ce que veut dire, pour un croyant, le « Dieu vivant ». Ce n'était pas le Dieu des philosophes, le Dieu d'un Erasme; ce n'était pas une idée, une notion abstraite, une simple allégorie morale. C'était une terrible* puissance, *manifestée dans la « colère » divine.*

Dans son livre, Rudolf Otto s'efforce à reconnaître les caractères de cette expérience terrifiante et irrationnelle. Il découvre le sentiment d'effroi *devant le sacré, devant ce* mysterium tremendum, *devant cette* majestas *qui dégage une écrasante supériorité de puissance; il découvre la* crainte religieuse *devant le* mysterium fascinans, *où s'épanouit la parfaite plénitude de l'être. Otto désigne toutes ces expériences comme* numineuses *(du latin*

numen, *« dieu »), parce que provoquées par la révélation d'un aspect de la puissance divine. Le numineux se singularise comme quelque chose de* ganz andere, *de radicalement et totalement différent : il ne ressemble à rien d'humain ou de cosmique; à son égard, l'homme éprouve le sentiment de sa nullité, celui de « n'être qu'une créature » et, pour emprunter les paroles d'Abraham s'adressant au Seigneur, « que cendre et poussière » (Genèse, XVIII, 27).*

Le sacré se manifeste toujours comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités « naturelles ». Le langage peut exprimer naïvement le tremendum, *ou la* majestas, *ou le* mysterium fascinans *par des termes empruntés au domaine naturel ou à la vie spirituelle profane de l'homme. Mais cette terminologie analogique est due justement à l'incapacité humaine d'exprimer le* ganz andere : *le langage est réduit à suggérer tout ce qui dépasse l'expérience naturelle de l'homme par des termes empruntés à celle-ci même.*

*Après quarante ans, les analyses de R. Otto gardent encore leur valeur; le lecteur trouvera profit à les lire et à les méditer. Mais, dans les pages qui suivent, nous nous situons dans une autre perspective. Nous voudrions présenter le phénomène du sacré dans toute sa complexité, et non pas seulement dans ce qu'il comporte d'*irrationnel. *Ce n'est pas le rapport entre les éléments non-rationnel et rationnel de la religion qui nous intéresse, mais le* sacré dans sa totalité. *Or, la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'*est qu'il s'oppose au profane. *Les pages qu'on va lire ont pour dessein d'illustrer et de préciser cette opposition entre le sacré et le profane.*

Lorsque le sacré se manifeste.

L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, *se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. Pour traduire l'acte de cette manifestation du sacré nous avons proposé le terme* hiérophanie, *qui est commode, d'autant plus qu'il n'implique aucune précision supplémentaire : il n'exprime que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir que* quelque chose de sacré se montre à nous. *On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie : par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ, il n'existe pas de solution de continuité. C'est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de « tout autre », d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde « naturel », « profane ».*

L'Occidental moderne éprouve un certain malaise devant certaines formes de manifestations du sacré : il lui est difficile d'accepter que, pour certains êtres humains, le sacré puisse se manifester dans des pierres ou dans des arbres. Or, comme on le verra bientôt, il ne s'agit pas d'une vénération de la pierre ou de l'arbre en eux-mêmes. *La pierre sacrée, l'arbre sacré ne sont pas adorés en tant que tels; ils ne le sont justement que parce qu'ils sont des* hiérophanies, *parce qu'ils « montrent » quelque chose qui n'est plus pierre ni arbre, mais le* sacré, *le* ganz andere.

On n'insistera jamais assez sur le paradoxe que constitue toute hiérophanie, même la plus élémentaire. En manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, *sans cesser d'être* lui-même, *car il continue de participer à son milieu cosmique environnant. Une pierre* sacrée *reste une* pierre; *apparemment (plus exactement : d'un point de vue profane) rien ne la distingue de toutes les autres pierres. Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transmue au contraire en réalité surnaturelle. En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie.*

L'homme des sociétés archaïques a tendance à vivre le plus possible dans *le sacré ou dans l'intimité des objets consacrés. Cette tendance est compréhensible : pour les « primitifs » comme pour l'homme de toutes les sociétés pré-modernes, le* sacré *équivaut à la* puissance *et, en définitive, à la* réalité *par excellence. Le sacré est saturé d'être. Puissance sacrée, cela dit à la fois réalité, pérennité et efficacité. L'opposition sacré-profane se traduit souvent comme une opposition entre* réel et irréel *ou le pseudo-réel. Entendons-nous : il ne faut pas s'attendre à retrouver dans les langues archaïques cette terminologie des philosophes :* réel-irréel, *etc., mais la* chose *y est. Il est donc naturel que l'homme religieux désire profondément* être, *participer à la* réalité, *se saturer de puissance.*

Comment l'homme religieux s'efforce-t-il de se maintenir le plus de temps possible dans un univers sacré; comment se présente son expérience totale de la vie par rapport à l'expérience de l'homme privé de sentiment religieux, de l'homme qui vit, ou désire vivre, dans un monde désacralisé : tel est le thème qui dominera les pages suivantes. Disons tout de suite que le monde profane dans sa totalité, *le Cosmos totalement désacralisé, est une découverte récente de l'esprit humain. Il ne nous incombe pas de montrer par quels processus historiques, et à la suite de quelles modifications du comportement spirituel, l'homme moderne a désacralisé son monde et a assumé une existence profane. Il suffit de constater seulement ici que la désacralisation caractérise l'expérience totale de l'homme non-religieux des sociétés modernes; que, par conséquent, ce dernier ressent une difficulté de plus en plus grande à retrouver les dimensions existentielles de l'homme religieux des sociétés archaïques.*

Deux modes d'être dans le Monde.

On mesurera le précipice qui sépare les deux modalités d'expériences, sacrée et profane, en lisant les développements sur l'espace sacré et la construction rituelle de la demeure humaine, sur les variétés de l'expérience religieuse du Temps, sur les rapports de l'homme religieux avec la Nature et le monde des outils, sur la consécration de la vie même de l'homme et la sacralité dont peuvent être chargées ses fonctions vitales (nourritures, sexualité, travail, etc.). Il suffira de se rappeler ce que la cité ou la maison, la Nature, les outils ou le travail sont devenus pour l'homme moderne et areligieux pour saisir sur le vif ce qui le distingue d'un homme appartenant aux sociétés archaïques ou même d'un paysan de l'Europe chrétienne. Pour la conscience moderne, un acte physiologique : l'alimentation, la sexualité, etc., n'est rien de plus qu'un processus organique, quel que soit le nombre de

tabous qui l'entravent encore (règles de bienséance à table; limites imposées au comportement sexuel par les « bonnes mœurs »). Mais pour le « primitif », un tel acte n'est jamais simplement physiologique; il est, ou peut devenir un « sacrement », une communion au sacré.

Le lecteur se rendra bientôt compte que le sacré et le profane constituent deux modalités d'être dans le monde, deux situations existentielles assumées par l'homme au long de son histoire. Ces modes d'être dans le Monde n'intéressent pas uniquement l'histoire des religions ou la sociologie, ils ne constituent pas uniquement l'objet d'études historiques, sociologiques, ethnologiques. En dernière instance, les modes d'être sacré et profane dépendent des différentes positions que l'homme a conquises dans le Cosmos; ils intéressent aussi bien le philosophe que tout chercheur désireux de connaître les dimensions possibles de l'existence humaine.

C'est pourquoi, bien qu'historien des religions, l'auteur de ce petit livre se propose de ne pas écrire uniquement dans la perspective de sa discipline. L'homme des sociétés traditionnelles est, bien entendu, un homo religiosus, mais son comportement s'inscrit dans le comportement général de l'homme et, par conséquent, intéresse l'anthropologie philosophique, la phénoménologie, la psychologie.

Pour mieux faire ressortir les notes spécifiques de l'existence dans un monde susceptible de devenir sacré, nous n'hésiterons pas à citer des exemples choisis dans un grand nombre de religions, appartenant à des âges et à des cultures différentes. Rien ne vaut l'exemple, le fait concret. Il serait vain de discourir sur la structure de l'espace sacré sans montrer, par des illustrations précises, comment on construit un tel espace et pourquoi il devient qualitativement différent de l'espace profane qui l'entoure. Nous prendrons nos exemples chez les Mésopotamiens, les Indiens, les Chinois, les Kwakiutl et d'autres populations « primitives ». Dans la perspective historico-culturelle, une telle juxtaposition de faits religieux, glanés chez des peuples si distants dans le temps et dans l'espace, n'est pas sans péril. Car on court toujours le risque de retomber dans les erreurs du XIXe siècle, et notamment de croire, avec Tylor ou Frazer, à une réaction uniforme de l'esprit humain devant les phénomènes naturels. Or, les progrès de l'ethnologie culturelle et de l'histoire des religions ont montré que ceci n'est pas toujours le cas, que les « réactions de l'homme devant la Nature » sont plus d'une fois conditionnées par la culture, donc par l'Histoire.

Mais il importe davantage à notre dessein de faire ressortir les notes spécifiques de l'expérience religieuse que de montrer ses multiples variations et les différences occasionnées par l'Histoire. C'est un peu comme si, pour mieux faire saisir le phénomène poétique, on faisait appel aux exemples les plus disparates, en citant, à côté d'Homère, de Virgile ou de Dante, des poèmes hindous, chinois ou mexicains; c'est-à-dire en invoquant des poétiques historiquement solidaires (Homère, Virgile, Dante) aussi bien que des créations relevant d'autres esthétiques. Dans les limites de l'histoire littéraire, de telles juxtapositions sont sujettes à caution, mais elles sont valables si l'on a en vue la description du phénomène poétique en tant que tel, si l'on se propose de montrer la différence essentielle entre le langage poétique et le langage utilitaire, quotidien.

Le sacré et l'Histoire.

Notre dessein premier, c'est de présenter les dimensions spécifiques de l'expérience religieuse, de faire ressortir ses différences d'avec l'expérience profane du Monde. Nous n'insisterons pas sur les innombrables conditionnements que l'expérience religieuse du Monde a subis au cours de l'âge. Ainsi il est évident que les symbolismes et les cultes de la Terre-Mère, de la fécondité humaine et agraire, de la sacralité de la Femme, etc., n'ont pu se développer et constituer un système religieux richement articulé que par la découverte de l'agriculture; il est également évident qu'une société pré-agricole, spécialisée dans la chasse, ne pouvait pas ressentir de la même manière, ni avec la même intensité, la sacralité de la Terre-Mère. Une différence d'expérience résulte des différences d'économie, de culture et d'organisation sociale; en un mot, de l'Histoire. Pourtant, entre les chasseurs nomades et les agriculteurs sédentaires, il subsiste cette similitude de comportement qui nous semble infiniment plus importante que leurs différences : les uns comme les autres vivent dans un Cosmos sacralisé, *participent à une sacralité cosmique, manifestée aussi bien dans le monde animal que dans le monde végétal. Il n'est que de comparer leurs situations existentielles à celle d'un homme des sociétés modernes,* vivant dans un Cosmos désacralisé, *pour se rendre aussitôt compte de tout ce qui sépare ce dernier des autres. Du même coup, on saisit le bien-fondé des comparaisons entre des faits religieux appartenant à des cultures différentes : tous ces faits relèvent d'un même comportement, qui est celui de l'*homo religiosus.

Ce petit livre peut donc servir d'introduction générale à l'histoire des religions, puisqu'il décrit les modalités du sacré et la situation de l'homme dans un monde chargé

de valeurs religieuses. Mais il ne constitue pas une histoire des religions dans le sens strict du terme, car l'auteur n'a pas pris la peine d'indiquer, à propos des exemples qu'il cite, leurs contextes historico-culturels. S'il avait voulu le faire, il lui aurait fallu plusieurs volumes. Le lecteur trouvera tous les renseignements nécessaires dans les ouvrages notés dans la bibliographie.

Saint-Cloud, avril 1956.

CHAPITRE PREMIER

L'espace sacré et la sacralisation du Monde

Homogénéité spatiale et hiérophanie.

Pour l'homme religieux, *l'espace n'est pas homogène*; il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres. « N'approche pas d'ici, dit le Seigneur à Moïse, ôte les chaussures de tes pieds; car le lieu où tu te tiens est une terre sainte » (Exode, III, 5). Il y a donc un espace sacré, et par conséquent « fort », significatif, et il y a d'autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes. Plus encore : pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit *réel*, qui *existe réellement*, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure.

Disons tout de suite que l'expérience religieuse de la non-homogénéité de l'espace constitue une expérience primordiale, homologable à une « fondation du Monde ». Il ne s'agit pas d'une spéculation théorique, mais d'une expérience religieuse primaire, antérieure à toute réflexion sur le Monde. C'est la rupture opérée dans l'espace qui permet la constitution du monde, car c'est elle qui découvre le « point fixe », l'axe central de toute orientation future. Lorsque le sacré se manifeste par une

hiérophanie quelconque, il n'y a pas seulement rupture dans l'homogénéité de l'espace, mais aussi révélation d'une réalité absolue, qui s'oppose à la non-réalité de l'immense étendue environnante. La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde. Dans l'étendue homogène et infinie, où aucun point de repère n'est possible, dans laquelle aucune *orientation* ne peut s'effectuer, la hiérophanie révèle un « point fixe » absolu, un « Centre ».

On voit donc en quelle mesure la découverte, c'est-à-dire la révélation, de l'espace sacré a une valeur existentielle pour l'homme religieux : rien ne peut commencer, se *faire*, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. Pour cette raison l'homme religieux s'est efforcé de s'établir au « Centre du Monde ». *Pour vivre dans le Monde*, il faut *le fonder*, et aucun monde ne peut naître dans le « chaos » de l'homogénité et de la relativité de l'espace profane. La découverte ou la projection d'un point fixe – le « Centre » – équivaut à la Création du Monde; des exemples montreront bientôt on ne peut plus clairement la valeur cosmogonique de l'orientation rituelle et de la construction de l'espace sacré.

Par contre, pour l'expérience profane, l'espace est homogène et neutre : aucune rupture ne différencie qualitativement les diverses parties de sa masse. L'espace géométrique peut être débité et délimité en quelque direction que ce soit, mais aucune différenciation qualitative, aucune orientation ne sont données de par sa propre structure. Evidemment, il ne faut pas confondre le *concept* de l'espace géométrique, homogène et neutre, avec l'*expérience* de l'espace « profane » qui s'oppose à l'expérience de l'espace sacré, et qui seule intéresse notre propos. Le *concept* de l'espace homogène et l'histoire de ce concept (car il était acquis pour la pensée philosophique et scientifique depuis l'antiquité) constituent un tout autre problème, que nous n'aborderons pas. Ce qui intéresse notre recherche est l'*expérience* de l'espace telle qu'elle est vécue par l'homme non-religieux, par un homme qui refuse la sacralité du Monde, qui assume uniquement une existence « profane », purifiée de toute présupposition religieuse.

Il faut immédiatement ajouter qu'une telle existence profane ne se rencontre jamais à l'état pur. Quel que soit le degré de la désacralisation du Monde auquel il est arrivé, l'homme qui a opté pour une vie profane ne réussit pas à abolir le comportement religieux. On verra que l'existence même la plus désacralisée conserve encore des traces d'une valorisation religieuse du Monde.

Pour l'instant, laissons de côté cet aspect du problème, et bornons-nous à comparer les deux expériences en question : celle de l'espace sacré et celle de l'espace profane. On se rappelle les implications de la première : la révélation d'un espace sacré permet d'obtenir un « point fixe », de s'orienter dans l'homogénéité chaotique, de « fonder le Monde » et de vivre *réellement*. Au contraire, l'expérience profane maintient l'homogénéité et donc la relativité de l'espace. Toute *vraie* orientation disparaît, car le « point fixe » ne jouit plus d'un statut ontologique unique : il apparaît et disparaît selon les nécessités quotidiennes. A vrai dire, il n'y a plus de « Monde », mais seulement des fragments d'un univers brisé, masse amorphe d'une infinité de « lieux » plus ou moins neutres où l'homme se meut, commandé par les obligations de toute existence intégrée dans une société industrielle.

Et pourtant, dans cette expérience de l'espace profane, continuent d'intervenir des valeurs qui rappellent plus ou moins la non-homogénéité qui caractérise l'expérience religieuse de l'espace. Il subsiste des endroits privilégiés,

qualitativement différents des autres : le paysage natal, le site des premières amours, ou une rue ou un coin de la première ville étrangère visitée dans la jeunesse. Tous ces lieux gardent, même pour l'homme le plus franchement non-religieux, une qualité exceptionnelle, « unique » : ce sont les « lieux saints » de son Univers privé, comme si cet être non-religieux avait eu la révélation d'une *autre* réalité que celle à laquelle il participe par son existence quotidienne.

Retenons cet exemple de comportement « crypto-religieux » de l'homme profane. Nous aurons l'occasion de rencontrer d'autres illustrations de cette sorte de dégradation et de désacralisation des valeurs et des comportements religieux. On se rendra compte plus tard de leur signification profonde.

Théophanie et signes.

Pour mettre en évidence la non-homogénéité de l'espace, telle qu'elle est vécue par l'homme religieux, on peut faire appel à un exemple banal : une église, dans une ville moderne. Pour le croyant, cette église participe à un autre espace que la rue où elle se trouve. La porte qui s'ouvre vers l'intérieur de l'église marque une solution de continuité. Le seuil qui sépare les deux espaces indique en même temps la distance entre les deux modes d'être, profane et religieux. Le seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré.

Une fonction rituelle analogue est dévolue au seuil des habitations humaines, et c'est pourquoi il jouit d'une telle considération. De nombreux rites accompagnent le passage du seuil domestique : on lui fait des révérences ou des prosternations, on le touche pieusement avec la main, etc. Le seuil a ses « gardiens » : dieux et esprits qui défendent l'entrée aussi bien à la malveillance des hommes qu'aux puissances démoniaques et pestilentielles. C'est sur le seuil qu'on offre des sacrifices aux divinités gardiennes. C'est également là que certaines cultures paléo-orientales (Babylone, Egypte, Israël) situaient le jugement. Le seuil, la porte *montrent* d'une façon immédiate et concrète la solution de continuité de l'espace; d'où leur grande importance religieuse, car ils sont tout ensemble les symboles et les véhicules du *passage.*

On comprend dès lors pourquoi l'église participe à tout autre espace que les agglomérations humaines qui l'entourent. A l'intérieur de l'enceinte sacrée, le monde profane est transcendé. Aux niveaux plus archaïques de culture, cette possibilité de transcendance s'exprime par les différentes *images d'une ouverture* : là, dans l'enceinte sacrée, la communication avec les dieux est rendue possible; par conséquent, il doit exister une « porte » vers l'en-haut, par où les dieux peuvent descendre sur la Terre et l'homme peut monter symboliquement au Ciel. Nous verrons tout à l'heure que tel a été le cas dans de nombreuses religions : le temple constitue à proprement parler une « ouverture » vers le haut et assure la communication avec le monde des dieux.

Tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent. Lorsque, à Caran, Jacob vit en songe l'échelle qui atteignait le ciel et sur laquelle les anges montaient et descendaient, et entendit le Seigneur au sommet, qui disait : « Je suis l'Eternel, le Dieu d'Abraham! », il s'éveilla saisi de crainte et s'écria : « Combien ce lieu est redoutable! C'est bien ici la maison

de Dieu : c'est ici la Porte des Cieux! » Il prit la pierre dont il avait fait son chevet, il l'érigea en monument, et il versa de l'huile sur son sommet. Il appela cet endroit Béthel c'est-à-dire « Maison de Dieu » (Genèse, XXVIII, 12-19). Le symbolisme contenu dans l'expression « Porte des Cieux » est riche et complexe : la théophanie consacre un lieu par le fait même qu'elle le rend « ouvert » vers en haut, c'est-à-dire communiquant avec le Ciel, point paradoxal de passage d'un mode d'être à un autre. Nous ne tarderons pas à rencontrer des exemples encore plus précis : des sanctuaires qui sont des « Portes des Dieux », lieux de passage entre le Ciel et la Terre.

Souvent il n'est pas même besoin d'une théophanie ou d'une hiérophanie proprement dites : un *signe* quelconque suffit à indiquer la sacralité du lieu. « D'après la légende, le marabout qui fonda El-Hemel à la fin du XVIe siècle s'arrêta pour passer la nuit près de la source et planta un bâton en terre. Le lendemain, voulant le reprendre pour continuer sa route, il trouva qu'il avait pris racine et que des bourgeons avaient poussé. Il y vit l'indice de la volonté de Dieu et fixa sa demeure en cet endroit[1]. » C'est que le *signe* porteur de signification religieuse introduit un élément absolu et met fin à la relativité et à la confusion. *Quelque chose* qui n'appartient pas à ce monde-ci s'est manifesté d'une manière apodictique et, ce faisant, a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite.

Lorsque aucun signe ne se manifeste dans les alentours, on le *provoque*. On pratique, par exemple, une sorte d'*evocatio* à l'aide des animaux : ce sont eux qui *montrent* quel lieu est susceptible d'accueillir le sanctuaire ou le village. Il s'agit en somme d'une évocation des forces

1. René Basset, *Revue des Traditions populaires*, XXII, 1907, p. 287.

ou figures sacrées, ayant comme but immédiat l'*orientation* dans l'homogénéité de l'espace. On demande un *signe* pour mettre fin à la tension provoquée par la relativité et à l'anxiété nourrie par la désorientation, en somme, pour trouver un *point d'appui* absolu. Un exemple : on poursuit une bête fauve et, à l'endroit où on l'abat, on élève le sanctuaire; ou bien on lâche en liberté un animal domestique – un taureau, par exemple –, après quelques jours on le recherche et on le sacrifie à l'endroit même. On élèvera ensuite l'autel et on bâtira le village autour de cet autel. Dans tous ces cas, ce sont les animaux qui révèlent la sacralité du lieu : les hommes ne sont donc pas libres de *choisir* l'emplacement sacré : ils ne font que le chercher et le découvrir à l'aide de signes mystérieux.

Ces quelques exemples nous ont montré les différents moyens par lesquels l'homme religieux reçoit la révélation d'un lieu sacré. Dans chacun de ces cas, les hiérophanies ont annulé l'homogénéité de l'espace et ont révélé un « point fixe ». Mais puisque l'homme religieux ne peut vivre que dans une atmosphère imprégnée du sacré, il faut nous attendre à une multitude de techniques pour en consacrer l'espace. Nous l'avons vu : le sacré est le *réel* par excellence, à la fois puissance, efficience, source de vie et de fécondité. Le désir de l'homme religieux de vivre *dans le sacré* équivaut, en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective, de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fin des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans une illusion. Ce comportement se vérifie dans tous les plans de son existence, mais il est surtout évident dans le désir de l'homme religieux de se mouvoir dans un monde sanctifié, c'est-à-dire dans un espace sacré. C'est pour cette raison que l'on a élaboré des techniques d'*orientation*, qui sont à proprement par-

ler techniques de *constructions* de l'espace sacré. Mais il ne faut pas croire qu'il s'agit d'un travail *humain*, que c'est grâce à son effort que l'homme réussit à consacrer un espace. En réalité, le rituel par lequel il construit un espace sacré est efficient dans la mesure où il reproduit l'œuvre des dieux. Mais pour mieux comprendre la nécessité de construire rituellement l'espace sacré, il faut insister quelque peu sur la conception traditionnelle du « Monde » : on se rendra alors immédiatement compte que tout « monde » est pour l'homme religieux un « monde sacré ».

Chaos et Cosmos.

Ce qui caractérise les sociétés traditionnelles, c'est l'opposition qu'elles sous-entendent entre leur territoire habité et l'espace inconnu et indéterminé qui l'entoure : le premier, c'est le « Monde » (plus précisément : « notre monde »), le Cosmos; le reste, ce n'est plus un Cosmos, mais une sorte d' « autre monde », un espace étranger, chaotique, peuplé de larves, de démons, d' « étrangers » (assimilés, d'ailleurs, aux démons et aux fantômes). A première vue, cette rupture dans l'espace semble due à l'opposition entre un territoire habité et organisé, donc « cosmisé », et l'espace inconnu qui s'étend au-delà de ses frontières : on a, d'une part, un « Cosmos » et, d'autre part, un « Chaos ». Mais on verra que, si tout territoire habité est un « Cosmos », c'est justement parce qu'il a été préalablement consacré, parce que, d'une manière ou d'une autre, il est l'œuvre des dieux ou communique avec leur monde. Le « Monde » (c'est-à-dire : « notre monde ») est un univers à l'intérieur duquel le sacré s'est déjà manifesté, où, par conséquent, la rupture des niveaux est rendue possible et répétable.

Tout ceci ressort très clairement du rituel védique de la prise de possession d'un territoire : la possession devient légalement valide par l'érection d'un autel du feu consacré à Agni. « On dit qu'on s'est installé lorsqu'on a construit un autel du feu (*gârhapatya*), et tous ceux qui construisent l'autel du feu sont légalement établis » (*Çatapatha Brâhmana*, VII, I, I, 1-4). Par l'érection d'un autel du feu, Agni est rendu présent et la communication avec le monde des dieux est assurée : l'espace de l'autel devient un espace sacré. Mais la signification du rituel est beaucoup plus complexe, et si l'on tient compte de toutes ses articulations, on comprend pourquoi la consécration d'un territoire équivaut à sa cosmisation. En effet, l'érection d'un autel à Agni n'est autre chose que la reproduction, à l'échelle microcosmique, de la Création. L'eau dans laquelle on gâche l'argile est assimilée à l'Eau primordiale; l'argile servant de base à l'autel symbolise la Terre; les parois latérales représentent l'Atmosphère, etc. Et la construction est accompagnée de stances qui proclament explicitement quelle région cosmique vient d'être créée (*Çatapatha Br.*, I, IX, 2, 29, etc.). Bref, l'élévation d'un aûtel du feu, qui seule valide la prise de possession d'un territoire, équivaut à une cosmogonie.

Un territoire inconnu, étranger, inoccupé (ce qui veut dire souvent : inoccupé par les « nôtres ») participe encore à la modalité fluide et larvaire du « Chaos ». En l'occupant et surtout en s'installant, l'homme le transforme symboliquement en Cosmos par une répétition rituelle de la cosmogonie. Ce qui doit devenir « notre monde » doit être préalablement « créé », et toute création a un modèle exemplaire : la Création de l'Univers par les dieux. Les colons scandinaves, en prenant possession de l'Islande (*land-náma*) et en la défrichant, ne

considéraient cette entreprise ni comme une œuvre originale, ni comme un travail humain et profane. Pour eux, leur labeur n'était que la répétition d'un acte primordial; la transformation du Chaos en Cosmos par l'acte divin de la Création. En travaillant la terre désertique, ils répétaient simplement l'acte des dieux qui avaient organisé le Chaos en lui donnant une structure, des formes et des normes[1].

Qu'il s'agisse de défricher une terre inculte ou de conquérir et d'occuper un territoire déjà habité par d'« autres » êtres humains, la prise de possession rituelle doit de toute façon répéter la cosmogonie. Dans la perspective des sociétés archaïques, tout ce qui n'est pas « notre monde » n'est pas encore un « monde ». On ne fait « sien » un territoire qu'en le « créant » de nouveau, c'est-à-dire en le consacrant. Ce comportement religieux à l'égard des terres inconnues s'est prolongé, même en Occident, jusqu'à l'aube des temps modernes. Les « conquistadores » espagnols et portugais prenaient possession, au nom de Jésus-Christ, des territoires qu'ils avaient découverts et conquis. L'érection de la Croix consacrait la contrée, équivalait en quelque sorte à une « nouvelle naissance » : par le Christ « les choses vieilles sont passées; voici que toutes choses sont devenues nouvelles » (II Corinthiens, v, 17). Le pays nouvellement découvert était « renouvelé », « recréé » par la Croix.

Consécration d'un lieu : répétition de la cosmogonie.

Il importe de bien comprendre que la cosmisation des territoires inconnus est toujours une consécration : en

1. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Gallimard, 1949), p. 27.

organisant un espace, on réitère l'œuvre exemplaire des dieux. Le rapport intime entre cosmisation et consécration est déjà attesté aux niveaux élémentaires de culture, par exemple chez les nomades australiens dont l'économie est encore au stade de la cueillette et de la petite chasse. Selon les traditions d'une tribu Arunta, les Achilpa, l'Etre divin Numbakula a « cosmisé », dans les temps mythiques, leur futur territoire, a créé leur Ancêtre et a fondé leurs institutions. Du tronc d'un gommier, Numbakula a façonné le poteau sacré (*kauwa-auwa*) et, après l'avoir joint avec du sang, y a grimpé et a disparu dans le Ciel. Ce poteau représente un axe cosmique, car c'est autour de lui que le territoire devient habitable, se transforme dans un « monde ». D'où le rôle rituel considérable du poteau sacré : durant leurs pérégrinations, les Achilpa le transportent avec eux et choisissent la direction à suivre d'après son inclinaison. Cela leur permet de se déplacer continuellement, sans cesser d'être dans « leur monde » et, en même temps, en communication avec le Ciel où a disparu Numbakula. Que l'on brise le poteau, c'est la catastrophe; c'est en quelque sorte la « fin du Monde », la régression dans le Chaos. Spencer et Gillen rapportent que, selon un mythe, le poteau sacré s'étant une fois cassé, la tribu entière devint la proie de l'angoisse; ses membres vagabondèrent quelque temps et finalement s'assirent à terre et se laissèrent mourir[1].

Cet exemple illustre admirablement à la fois la fonction cosmologique du poteau rituel et son rôle sotériologique : d'une part, le *kauwa-auwa* reproduit le poteau utilisé par Numbakula pour cosmiser le monde, et, d'autre part, c'est grâce à lui que les Achilpa estiment pouvoir communiquer avec le domaine céleste. Or, l'existence humaine n'est possible que grâce à cette communication

1. B. Spencer et F. J. Gillen, *The Arunta* (Londres, 1926), I, p. 388.

permanente avec le Ciel. Le « monde » des Achilpa ne devient réellement *leur* monde que dans la mesure où il reproduit le Cosmos organisé et sanctifié par Numbakula. On ne peut vivre sans une « ouverture » vers le transcendant; en d'autres termes, on ne peut pas vivre dans le « Chaos ». Une fois perdu le contact avec le transcendant, l'existence dans le monde n'est plus possible, et les Achilpa se laissent mourir.

S'installer dans un territoire revient, en dernière instance, à le consacrer. Lorsque l'installation n'est plus provisoire, comme chez les nomades, mais permanente, comme chez les sédentaires, elle implique une décision vitale qui engage l'existence de la communauté tout entière. Se « situer » dans un lieu, l'organiser, l'habiter, autant d'actions qui présupposent un choix existentiel : le choix de l'Univers que l'on est prêt à assumer en le « créant ». Or, cet « Univers » est toujours la réplique de l'Univers exemplaire, créé et habité par les dieux : il participe donc à la sainteté de l'œuvre des dieux.

Le poteau sacré des Achilpa « soutient » *leur* monde et assure la communication avec le Ciel. Nous avons ici le prototype d'une image cosmologique qui a connu une grande diffusion : celle des piliers cosmiques qui soutiennent le Ciel tout en ouvrant la voie vers le monde des dieux. Jusqu'à leur christianisation, les Celtes et les Germains conservaient encore le culte de tels piliers sacrés. Le *Chronicum laurissense breve*, écrit vers 800, rapporte que Charlemagne, à l'occasion d'une de ses guerres contre les Saxons (772), fit démolir dans la ville d'Eresburg le temple et le bois sacré de leur « fameux Irmensûl ». Rodolphe de Fulda (vers 860) précise que cette fameuse colonne est la « colonne de l'Univers soutenant presque toutes choses » (*universalis columna quasi sustinens omnia*). On retrouve la même image cosmologique chez les Romains (Horace, *Odes*, III, 3), dans l'Inde ancienne avec le *skambha*, Pilier cosmique (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; etc.), mais aussi chez les habitants des îles Canaries et dans des cultures aussi éloignées que celle des Kwakiutl (Colombie britannique) et des Nad'a de Flores (Indonésie). Les Kwakiutl croient qu'un poteau de cuivre traverse les trois niveaux cosmiques (le monde d'en bas, la Terre, le Ciel) : là où il s'enfonce dans le Ciel, se trouve la « Porte du Monde d'en haut ». L'image visible de ce Pilier cosmique est, dans le Ciel, la Voie lactée. Mais cette œuvre des dieux qui est l'Univers est reprise et imitée par les hommes à leur échelle. L'*Axis mundi* que l'on voit dans le Ciel, sous la forme de la Voie lactée, est rendue présente dans la maison cultuelle sous la forme d'un poteau sacré. C'est un tronc de cèdre de dix à douze mètres de longueur, dont plus d'une moitié sort par le toit de la maison cultuelle. Il joue un rôle capital dans les cérémonies : c'est lui qui confère une structure cosmique à la maison. Dans les chansons rituelles, la maison est appelée « notre monde », et les candidats à l'initiation, qui l'habitent, proclament : « Je suis au Centre du Monde... Je suis près du Pilier du Monde », etc.[1]. Même assimilation du Pilier cosmique au poteau sacré et de la maison cultuelle à l'Univers chez les Nad'a des Flores. Le poteau de sacrifice s'appelle « Poteau du Ciel » et il est censé soutenir le Ciel[2].

1. Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), pp. 17-20.
2. P. Arndt, « Die Megalithenkultur des Nad'a » (*Anthropos*, 27, 1982), pp. 61-62.

Le « Centre du Monde ».

Le cri du néophyte kwakiutl : « Je suis au Centre du Monde! », nous révèle d'emblée une des significations les plus profondes de l'espace sacré. Là où, par la voie d'une hiérophanie, s'est effectuée la rupture des niveaux, s'est opérée en même temps une « ouverture » par en haut (le monde divin) ou par en bas (les régions inférieures, le monde des morts). Les trois niveaux cosmiques – Terre, Ciel, régions inférieures – sont rendus communicants. Comme nous venons de le voir, la communication est parfois exprimée par l'image d'une colonne universelle, *Axis mundi*, qui relie et à la fois soutient le Ciel et la Terre, et dont la base se trouve enfoncée dans le monde d'en bas (ce qu'on appelle « Enfers »). Une telle colonne cosmique ne peut se situer qu'au centre même de l'Univers, car la totalité du monde habitable s'étend autour d'elle. Nous avons donc affaire à un enchaînement de conceptions religieuses et d'images cosmologiques qui sont solidaires et s'articulent dans un « système » qu'on peut appeler le « système du Monde » des sociétés traditionnelles : *a*) un lieu sacré constitue une rupture dans l'homogénéité de l'espace; *b*) cette rupture est symbolisée par une « ouverture », au moyen de laquelle est rendu possible le passage d'une région cosmique à une autre (du Ciel à la Terre et *vice versa* : de la Terre dans le monde inférieur); *c*) la communication avec le Ciel est exprimée indifféremment par un certain nombre d'images se référant toutes à l'*Axis mundi* : pilier (cf. l'*universalis columna*), échelle (cf. l'échelle de Jacob), montagne, arbre, liane, etc.; *d*) autour de cet axe cosmique s'étend le « Monde » (= « notre monde »), par conséquent l'axe se trouve « au milieu », dans le « nombril de la Terre », il est le Centre du Monde.

Un nombre considérable de croyances, de mythes et de rites divers dérivent de ce « système du Monde » traditionnel. Il n'est pas question de les rappeler ici. Mieux vaut nous limiter à quelques exemples, choisis dans des civilisations différentes et susceptibles de nous faire comprendre le rôle de l'espace sacré dans la vie des sociétés traditionnelles, quel que soit d'ailleurs l'aspect particulier sous lequel se présente cet espace sacré : lieu saint, maison cultuelle, cité, « Monde ». Nous rencontrons partout le symbolisme du Centre du Monde, et c'est lui, qui, dans la plupart des cas, nous rend intelligible le comportement traditionnel à l'égard de « l'espace dans lequel on vit ».

Commençons par un exemple qui a le mérite de nous révéler d'emblée la cohérence et la complexité d'un tel symbolisme : la Montagne cosmique. Nous venons de voir que la montagne figure parmi les images exprimant le lien entre le Ciel et la Terre; elle est donc censée se trouver au Centre du Monde. En effet, dans de nombreuses cultures on nous parle de telles montagnes, mythiques ou réelles, situées au Centre du Monde : Meru dans l'Inde, Haraberezaiti en Iran, la montagne mythique « Mont des Pays » en Mésopotamie, Gerizim en Palestine, qui était nommé d'ailleurs « Nombril de la Terre »[1]. Puisque la Montagne sacrée est une *Axis mundi* qui relie la Terre au Ciel, elle touche en quelque sorte le Ciel et marque le point le plus haut du Monde; il en résulte que le territoire qui l'entoure, et qui constitue « notre monde », est considéré comme le pays le plus haut. C'est ce que proclame la tradition israélite : la Palestine, étant le pays le plus élevé, ne fut pas submergée

1. Voir les références bibliographiques dans *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 31 sq.

par le Déluge[1]. D'après la tradition islamique, le lieu le plus élevé de la Terre est la Kâ'aba, parce que « l'étoile polaire témoigne qu'elle se trouve face au centre du Ciel[2]. Pour les chrétiens, c'est le Golgotha qui se trouve au sommet de la Montagne cosmique. Toutes ces croyances expriment un même sentiment, profondément religieux : « notre monde » est une terre sainte *parce qu'il est l'endroit le plus proche du Ciel*, parce que d'ici, de chez nous, on peut atteindre le Ciel; notre monde est donc un « haut lieu ». En langage cosmologique, cette conception religieuse se traduit par la projection du territoire privilégié qui est le nôtre au sommet de la Montagne cosmique. Les spéculations ultérieures ont cristallisé par la suite toute sorte de conclusions, par exemple celle que nous venons de voir : que la Terre sainte n'a pas été noyée par le Déluge.

Le même symbolisme du Centre explique d'autres séries d'images cosmologiques et de croyances religieuses, dont nous ne retiendrons que les plus importantes : *a*) les villes saintes et les sanctuaires se trouvent au Centre du Monde; *b*) les temples sont des répliques de la Montagne cosmique et par conséquent constituent le « lien » par excellence entre la Terre et le Ciel; *c*) les fondements des temples plongent profondément dans les régions inférieures. Quelques exemples nous suffiront. Nous tâcherons ensuite d'intégrer tous ces divers aspects d'un même symbolisme; on verra plus nettement alors combien sont cohérentes ces conceptions traditionnelles du Monde.

La capitale du Souverain chinois parfait se trouve au Centre du Monde : le jour du solstice d'été, à midi, le

1. A. E. Wensinck et E. Burrows, cités dans *Le Mythe de l'Eternel Retour*, p. 33.
2. Wensinck, cité *Ibid.*, p. 35.

gnomon n'y doit pas porter d'ombre[1]. On est frappé de rencontrer le même symbolisme appliqué au Temple de Jérusalem : le rocher sur lequel il était bâti était l' « ombilic de la Terre ». Le pèlerin islandais Nicolas de Therva, qui a visité Jérusalem au XIIe siècle, écrit du Saint-Sépulcre : « Là c'est le milieu du Monde; là, le jour du solstice d'été, la lumière du Soleil tombe perpendiculaire du Ciel[2]. » Même conception en Iran : le pays iranien (*Airyanam Vaejah*) est le Centre et le cœur du Monde. Tout comme le cœur se trouve au milieu du corps, « le pays d'Iran est plus précieux que tous les autres pays parce qu'il est situé au milieu du Monde[3] ». C'est pour cela que Shiz, la « Jérusalem » des Iraniens (car elle se trouvait au Centre du Monde), était réputée comme le lieu originel de la puissance royale et à la fois comme la ville natale de Zarathoustra[4].

Quant à l'assimilation des temples aux Montagnes cosmiques et à leur fonction de « lien » entre la Terre et le Ciel, les noms mêmes des tours et des sanctuaires babyloniens en portent témoignage : ils s'appellent « Mont de la Maison », « Maison du Mont de toutes les Terres », « Mont des Tempêtes », « Lien entre le Ciel et la Terre », etc. La *ziqqurat* était à proprement parler une Montagne cosmique : les sept étages figuraient les sept cieux planétaires; en les gravissant, le prêtre parvenait au sommet de l'Univers. Un symbolisme analogue explique l'énorme construction du temple de Barabudur, à Java, qui est bâti comme une montagne artificielle. Son ascension équivaut à un voyage extatique au Centre du Monde;

1. Marcel Granet, cité dans notre *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 322.
2. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies* (Stockholm, 1951), p. 255.
3. *Sad-dar*, LXXXIV, 4-5, cité par Ringbom, p. 327.
4. Voir les documents groupés et discutés par Ringbom, pp. 294 sq. et *passim*.

en atteignant la terrasse supérieure, le pèlerin réalise une rupture de niveau; il pénètre dans une « région pure », qui transcende le monde profane.

Dur-an-ki, « lien entre le Ciel et la Terre » : ainsi désignait-on nombre de sanctuaires babyloniens (à Nippur, à Larsa, à Sippar, etc.). Babylone avait une foule de noms, parmi lesquels « Maison de la base du Ciel et de la Terre », « Lien entre le Ciel et la Terre ». Mais c'est toujours à Babylone que se faisait la liaison entre la Terre et les régions inférieures, car la ville avait été bâtie sur *bâb-apsû,* « la Porte d'Apsû », *apsû* désignant les Eaux du Chaos d'avant la Création. On rencontre la même tradition chez les Hébreux : le rocher du Temple de Jérusalem plongeait profondément dans le *tehôm,* l'équivalent hébraïque d'*apsû.* De même qu'à Babylone on avait la « Porte d'Apsû », le rocher du Temple de Jérusalem renfermait la « bouche de *tehôm*[1]. »

L'*apsû,* le *tehôm* symbolisent à la fois le « Chaos » aquatique, la modalité préformelle de la matière cosmique, et le monde de la Mort, de tout ce qui précède la vie et la suit. La « Porte d'Apsû » et le rocher qui renferme la « bouche de *tehôm* » désignent non seulement le point d'intersection, et donc de communication, entre le monde inférieur et la Terre, mais aussi la différence de régime ontologique entre ces deux plans cosmiques. Il y a rupture de niveau entre *tehôm* et le rocher du Temple qui en ferme la « bouche », passage du virtuel au formel, de la mort à la vie. Le Chaos aquatique qui a précédé la Création symbolise en même temps la régression dans l'amorphe effectuée par la mort, le retour à la modalité larvaire de l'existence. D'un certain point de vue, les régions inférieures sont homologables aux régions désertiques et inconnues qui entourent le territoire habité; le

1. Cf. les références dans *Le Mythe de l'Eternel Retour,* pp. 35 sq.

monde d'en bas, au-dessus duquel s'établit fermement notre « Cosmos », correspond au « Chaos » qui s'étend à ses frontières.

« Notre monde » se situe toujours au Centre.

De tout ce qui précède il résulte que le « vrai monde » se trouve toujours au « milieu », au « Centre », car c'est là qu'il y a rupture de niveau, communication entre les trois zones cosmiques. Il s'agit toujours d'un Cosmos parfait, quelle qu'en soit l'étendue. Un pays tout entier (la Palestine), une ville (Jérusalem), un sanctuaire (le Temple de Jérusalem) représentent indifféremment une *imago mundi.* Flavius Josèphe écrivait à propos du symbolisme du Temple que la cour figurait la « Mer » (c'est-à-dire les régions inférieures), le sanctuaire représentait la terre, et le Saint des Saints, le Ciel (*Ant. Jud.,* III, VII, 7). On constate donc que l'*imago mundi* aussi bien que le « Centre » se répètent à l'intérieur du monde habité. La Palestine, Jérusalem et le Temple de Jérusalem représentent chacun et simultanément l'image de l'Univers et le Centre du Monde. Cette multiplicité de « Centres » et cette réitération de l'image du Monde à des échelles de plus en plus modestes constituent une des notes spécifiques des sociétés traditionnelles.

Une conclusion nous semble s'imposer : l'homme des sociétés pré-modernes aspire à vivre le plus près possible du Centre du Monde. Il sait que son pays se trouve effectivement au milieu de la Terre; que sa ville constitue le nombril de l'Univers et, surtout, que le Temple ou le Palais sont de véritables Centres du Monde; mais il veut aussi que sa propre maison se situe au Centre et soit une *imago mundi.* Et, comme nous allons le voir, les habitations sont censées se trouver effectivement au Centre du

Monde et reproduire, à l'échelle microcosmique, l'Univers. Autrement dit, l'homme des sociétés traditionnelles ne pouvait vivre que dans un espace « ouvert » vers en haut, où la rupture de niveau était symboliquement assurée et où la communication avec l'*autre monde*, le monde « transcendantal », était rituellement possible. Bien entendu, le sanctuaire, le « Centre » par excellence, était là, à portée de lui, dans sa ville, et pour communiquer avec le monde des dieux il lui suffisait de pénétrer dans le Temple. Mais l'*homo religiosus* sentait le besoin de vivre toujours dans le Centre, tout comme les Achilpa qui, nous l'avons vu, portaient toujours avec eux le poteau sacré, l'*Axis mundi*, pour ne pas s'éloigner du Centre et rester en communication avec le monde supraterrestre. En un mot, quelles que soient les dimensions de son espace familier – son pays, sa ville, son village, sa maison –, l'homme des sociétés traditionnelles éprouve le besoin d'exister constamment dans un monde total et organisé, dans un Cosmos.

Un Univers prend naissance de son Centre, il s'étend d'un point central qui en est comme le « nombril ». C'est ainsi que, d'après le *Rig Veda* (X, 149), naît et se développe l'Univers : à partir d'un noyau, d'un point central. La tradition juive est encore plus explicite : « Le Très Saint a créé le monde comme un embryon. Tout comme l'embryon croît, à partir du nombril, de même Dieu a commencé à créer le monde par le nombril et de là il s'est répandu dans toutes les directions. » Et puisque le « nombril de la Terre », le Centre du Monde, est la Terre sainte, *Yoma* affirme : « Le Monde a été créé en commençant par Sion[1]. » Rabbi bin Gorion disait du rocher de Jérusalem qu'« il s'appelle la Pierre de base de la Terre, c'est-à-dire l'ombilic de la Terre, parce que c'est

1. Voir les références *Ibid.*, p. 36.

de là que s'est déployée la Terre tout entière[1] ». D'autre part, parce que la création de l'homme est une réplique de la cosmogonie, le premier homme a été façonné au « nombril de la Terre » (tradition mésopotamienne), au Centre du Monde (tradition iranienne), au Paradis situé au « nombril de la Terre » ou à Jérusalem (traditions judéo-chrétiennes). Il ne pouvait en être autrement, puisque le Centre est justement la place où s'effectue une rupture de niveau, où l'espace devient sacré, *réel* par excellence. Une création implique surabondance de réalité, autrement dit irruption du sacré dans le monde.

Il s'ensuit que toute construction ou fabrication a comme modèle exemplaire la cosmologie. La Création du Monde devient l'archétype de tout geste créateur humain, quel qu'en soit le plan de référence. Nous avons vu que l'installation dans un territoire réitère la cosmogonie. Après avoir dégagé la valeur cosmogonique du Centre, on comprend mieux maintenant pourquoi tout établissement humain répète la Création du Monde à partir d'un point central (le « nombril »). A l'image de l'Univers qui se développe à partir d'un Centre et s'étend vers les quatre points cardinaux, le village se constitue à partir d'un croisement. A Bali aussi bien que dans certaines régions de l'Asie, lorsqu'on s'apprête à bâtir un nouveau village, on cherche un croisement naturel, où se coupent perpendiculairement deux chemins. Le carré construit à partir du point central est une *imago mundi*. La division du village en quatre secteurs, qui implique d'ailleurs un partage parallèle de la communauté, correspond à la division de l'Univers en quatre horizons. Au milieu du village on laisse souvent une place vide : là s'élèvera plus tard la maison cultuelle, dont le toit représente symboliquement le Ciel (parfois indiqué par le sommet d'un

1. W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, 1 (1915), p. 16.

arbre ou par l'image d'une montagne). Sur le même axe perpendiculaire se trouve, à l'autre extrémité, le monde des morts, symbolisé par certains animaux (serpent, crocodile, etc.) ou par les idéogrammes des ténèbres[1].

Le symbolisme cosmique du village est repris dans la structure du sanctuaire ou de la maison cultuelle. A Waropen, en Guinée, la « maison d'hommes » se trouve au milieu du village : son toit représente la voûte céleste, les quatre parois correspondent aux quatre directions de l'espace. A Ceram, la pierre sacrée du village symbolise le Ciel, et les quatre colonnes en pierre qui la soutiennent incarnent les quatre piliers qui soutiennent le Ciel[2]. On retrouve des conceptions analogues chez les tribus algonkines et sioux : la cabane sacrée, où ont lieu les initiations, représente l'Univers. Son toit symbolise la coupole céleste, le plancher représente la Terre, les quatre parois les quatre directions de l'espace cosmique. La construction rituelle de l'espace est soulignée par un triple symbolisme : les quatre portes, les quatre fenêtres et les quatre couleurs signifient les quatre points cardinaux. La construction de la cabane sacrée répète donc la cosmogonie[3].

On n'est pas surpris de rencontrer une conception similaire dans l'Italie ancienne et chez les anciens Germains. Il s'agit, en somme, d'une idée archaïque et très répandue : à partir d'un Centre on projette les quatre horizons dans les quatre directions cardinales. Le *mundus* romain était une fosse circulaire, divisée en quatre; il était à la fois l'image du Cosmos et le modèle exemplaire de l'habitat humain. On a suggéré avec raison que la *Roma quadrata* doit être comprise non pas comme ayant la

1. Cf. C. T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien* (Amsterdam, 1954), pp. 8 sq.
2. Voir les références dans Bertling, *op. cit.*, pp. 4-5.
3. Voir les matériaux groupés et interprétés par Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 60 sq.

forme d'un carré, mais comme étant divisée en quatre[1]. Le *mundus* était évidemment assimilé à l'*omphalos*, à l'ombilic de la Terre : la Ville (*Urbs*) se situait au milieu de l'*orbis terrarum*. On a pu montrer que des idées similaires expliquent la structure des villages et des villes germaniques[2]. Dans des contextes culturels extrêmement variés, nous retrouvons toujours le même schéma cosmologique et le même scénario rituel : *l'installation dans un territoire équivaut à la fondation d'un monde.*

Cité-Cosmos.

S'il est vrai que « notre monde » est un Cosmos, toute attaque extérieure menace de le transformer en « Chaos ». Et puisque « notre monde » a été fondé en imitant l'œuvre exemplaire des dieux, la cosmogonie, les adversaires qui l'attaquent sont assimilés aux ennemis des dieux, les démons, et surtout à l'archi-démon, le Dragon primordial vaincu par les dieux aux commencements des temps. L'attaque de « notre monde » est la revanche du Dragon mythique qui se rebelle contre l'œuvre des dieux, le Cosmos, et s'efforce de la réduire au néant. Les ennemis se rangent parmi les puissances du Chaos. Toute destruction d'une cité équivaut à une régression dans le Chaos. Toute victoire contre l'attaquant réitère la victoire exemplaire du dieu contre le Dragon (contre le « Chaos »).

Pour cette raison le Pharaon était assimilé au dieu Râ, vainqueur du dragon Apophis, tandis que ses ennemis

1. F. Altheim, chez Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), pp. 60 sq.
2. *Ibid.*, pp. 65 sq. Cf. aussi W. Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961). Nous reviendrons sur ce problème dans un ouvrage en préparation : *Cosmos, temple, maison.*

étaient identifiés à ce Dragon mythique. Darius se regardait comme un nouveau Thraetaona, héros mythique iranien qui avait mis à mort un Dragon à trois têtes. Dans la tradition judaïque, les rois païens étaient présentés sous les traits du Dragon : tel Nabuchodonosor décrit par Jérémie (XLI, 34) ou Pompée dans les Psaumes de Salomon (IX, 29).

Comme on aura l'occasion d'y revenir, le Dragon est la figure exemplaire du Monstre marin, du Serpent primordial, symbole des Eaux cosmiques, des Ténèbres, de la Nuit et de la Mort, en un mot, de l'amorphe et du virtuel, de tout ce qui n'a pas encore une « forme ». Le Dragon a dû être vaincu et dépecé par le dieu pour que le Cosmos pût venir au jour. C'est du corps du monstre marin Tiamat que Marduk façonna le monde. Jahvé créa l'Univers après sa victoire contre le monstre primordial Rahab. Mais, on le verra, cette victoire du dieu sur le Dragon doit être symboliquement répétée chaque année, car chaque année le monde doit être créé à nouveau. De même la victoire des dieux contre les forces des Ténèbres, de la Mort et du Chaos se répète à chaque victoire de la cité contre les envahisseurs.

Il est fort probable que les défenses des lieux habités et des cités furent à l'origine des défenses magiques; ces défenses – fossés, labyrinthes, remparts, etc. – étaient disposées pour empêcher l'invasion des démons et des âmes des morts plus que l'attaque des humains. Dans le Nord de l'Inde, en temps d'épidémie, on décrit autour du village un cercle destiné à interdire aux démons de la maladie de pénétrer dans l'enclos[1]. Dans l'Occident médiéval, les murs des cités étaient consacrés rituellement comme une défense contre le Démon, la Maladie et la Mort. D'ailleurs, la pensée symbolique ne rencontre

1. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 318.

aucune difficulté en assimilant l'ennemi humain au Démon et à la Mort. En fin de compte, le résultat de leurs attaques, qu'elles soient démoniaques ou militaires, est toujours le même : la ruine, la désintégration, la mort.

Les mêmes images sont encore utilisées de nos jours quand il s'agit de formuler les dangers qui menacent un certain type de civilisation : on parle notamment de « chaos », de « désordre », des « ténèbres » dans lesquelles sombrera « notre monde ». Toutes ces expressions signifient l'abolition d'un ordre, d'un Cosmos, d'une structure organique, et la réimmersion dans un état fluide, amorphe, bref, chaotique. Ceci prouve, il nous semble, que les images exemplaires survivent encore dans le langage et les clichés de l'homme moderne. Quelque chose de la conception traditionnelle du Monde se prolonge encore dans son comportement, bien qu'il ne soit pas toujours conscient de cet héritage immémorial.

Assumer la Création du Monde.

Pour l'instant, soulignons la différence radicale qu'on relève entre les deux comportements – « traditionnel » et « moderne » – à l'égard de la demeure humaine. Il est superflu d'insister sur la valeur et la fonction de l'habitation dans les sociétés industrielles : elles sont assez connues. Selon la formule d'un célèbre architecte contemporain, Le Corbusier, la maison est une « machine à habiter ». Elle se range, donc, parmi les innombrables machines, produites en série dans les sociétés industrielles. La maison idéale du monde moderne doit être, avant tout, fonctionnelle, c'est-à-dire permettre aux hommes de travailler et de se reposer pour assurer le travail. On peut changer de « machine à habiter » aussi fréquemment

qu'on change de bicyclette, de frigidaire, de voiture. On peut également quitter sa ville ou sa province natales, sans autre inconvénient que celui qui découle du changement de climat.

Il n'entre pas dans notre sujet d'écrire l'histoire de la lente désacralisation de la demeure humaine. Ce processus fait partie intégrante de la gigantesque transformation du Monde assumée par les sociétés industrielles et rendue possible par la désacralisation du Cosmos sous l'action de la pensée scientifique et surtout des sensationnelles découvertes de la physique et de la chimie. Nous aurons l'occasion plus tard de nous demander si cette sécularisation de la Nature est réellement définitive, s'il n'y a aucune possibilité, pour l'homme moderne, de retrouver la dimension sacrée de l'existence dans le Monde. Comme nous venons de le voir, et comme nous le verrons encore mieux par la suite, certaines images traditionnelles, certaines traces de la conduite de l'homme prémoderne persistent encore à l'état de « survivances », même dans les sociétés les plus industrialisées. Mais, ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est de montrer, à l'état pur, le comportement traditionnel à l'égard de l'habitation et de dégager la *Weltanschauung* qu'il implique.

S'installer dans un territoire, bâtir une demeure, cela demande, nous l'avons vu, une décision vitale aussi bien pour la communauté tout entière que pour l'individu. Car il s'agit d'*assumer la création du « monde » que l'on a choisi d'habiter*. Il faut, donc, imiter l'œuvre des dieux, la cosmogonie. Ceci n'est pas toujours facile, car il existe aussi des cosmogonies tragiques, sanglantes : imitateur des gestes divins, l'homme doit les réitérer. Si les dieux ont dû abattre et dépecer un Monstre marin ou un Etre primordial pour pouvoir en tirer le monde, l'homme, à son tour, doit les imiter lorsqu'il bâtit son monde à lui, la

cité ou la maison. D'où la nécessité des sacrifices sanglants ou symboliques à l'occasion des constructions, sur lesquels nous aurons à dire quelques mots.

Quelle que soit la structure d'une société traditionnelle – qu'elle soit une société de chasseurs-pasteurs, d'agriculteurs ou déjà au stade de la civilisation urbaine –, l'habitation est toujours sanctifiée par le fait qu'elle constitue une *imago mundi* et que le monde est une création divine. Mais il existe plusieurs manières d'homologuer la demeure au Cosmos, justement parce qu'il existe plusieurs types de cosmogonies. Pour notre propos, il nous suffit de distinguer deux moyens de transformer rituellement la demeure (aussi bien le territoire que la maison) en Cosmos, de lui conférer la valeur d'*imago mundi* : *a*) en l'assimilant au Cosmos par la projection des quatre horizons à partir d'un point central, lorsqu'il s'agit d'un village, ou par l'installation symbolique de l'*Axis mundi* lorsqu'il s'agit de l'habitation familiale; *b*) en répétant, par un rituel de construction, l'acte exemplaire des dieux, grâce auquel le Monde a pris naissance du corps d'un Dragon marin ou d'un Géant primordial. Nous n'avons pas à insister, ici sur la radicale différence de *Weltanschauung* entre ces deux moyens de sanctifier la demeure, ni sur leurs présuppositions historico-culturelles. Disons seulement que le premier moyen – « cosmiser » un espace par la projection des horizons ou l'installation de l'*Axis mundi* – est déjà attesté aux stades les plus archaïques de culture (cf. le poteau *kauwa-auwa* des Australiens Achilpa), tandis que le deuxième moyen semble avoir été inauguré dans la culture des cultivateurs archaïques. Ce qui intéresse notre recherche, c'est le fait que, dans toutes les cultures traditionnelles, l'habitation comporte un aspect sacré et, par la même, qu'elle reflète le Monde.

En effet, la demeure des populations primitives arctiques, nord-américaines et nord-asiatiques présente un poteau central qui est assimilé à l'*Axis mundi*, au Pilier cosmique ou à l'Arbre du Monde qui, nous l'avons vu, relient la Terre au Ciel. En d'autres termes, *on relève dans la structure même de l'habitation le symbolisme cosmique*. Le Ciel est conçu comme une immense tente soutenue par un pilier central : le piquet de la tente ou le poteau central de la maison sont assimilés aux Piliers du Monde et sont désignés sous ce nom. C'est au pied du poteau central qu'ont lieu les sacrifices en l'honneur de l'Etre suprême céleste; cela donne une idée de l'importance de sa fonction rituelle. Le même symbolisme s'est conservé chez les pasteurs éleveurs de l'Asie centrale, mais l'habitation à toit conique à pilier central étant ici remplacée par la yourte, la fonction mythico-rituelle du pilier est dévolue à l'ouverture supérieure d'évacuation de la fumée. De même que le poteau (= *Axis mundi*), l'arbre ébranché dont le sommet sort par l'ouverture supérieure de la yourte (et qui symbolise l'Arbre cosmique) est conçu comme un escalier menant au Ciel : les chamans y grimpent dans leur voyage céleste. C'est par l'ouverture supérieure qu'ils s'envolent[1]. On rencontre encore le Pilier sacré, dressé au milieu de l'habitation, en Afrique, chez les peuples pasteurs hamites et hamitoïdes[2].

En conclusion, toute demeure se situe près de l'*Axis mundi*, car l'homme religieux désire vivre au « Centre du Monde », autrement dit dans le *réel*.

1. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 238 sq.
2. Wilhelm Schmidt, « Der heilige Mittelpfahl des Hauses » (*Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941), p. 967.

Cosmogonie et sacrifice de construction.

Une conception similaire se rencontre dans une culture aussi hautement évoluée que celle de l'Inde, mais ici se fait jour également l'autre manière d'homologuer la maison au Cosmos, dont nous avons dit quelques mots plus haut. Avant que les maçons posent la première pierre, l'astrologue leur indique le point des fondations qui se trouve au-dessus du Serpent qui soutient le monde. Le maître maçon taille un pieu et l'enfonce dans le sol, exactement au point désigné, afin de bien fixer la tête du serpent. Une pierre de base est posée ensuite au-dessus du pieu. *La pierre d'angle se trouve ainsi exactement au « Centre du Monde »*[1]. Mais, d'autre part, l'acte de fondation répète l'acte cosmogonique : enfoncer le pieu dans la tête du Serpent et le « fixer », c'est imiter le geste primordial de Soma ou d'Indra, qui, suivant le *Rig Veda*, « a frappé le Serpent dans son repaire » (VI, XVII, 9) et lui a « tranché la tête » de son éclair (I, LII, 10). Comme nous l'avons déjà dit, *le Serpent symbolise le Chaos, l'amorphe, le non-manifesté. Le décapiter équivaut à un acte de création*, au passage du virtuel et de l'amorphe au formel. On se rappelle que c'est du corps d'un monstre marin primordial, Tiâmat, que le dieu Marduk a façonné le monde. Cette victoire était symboliquement réitérée chaque année, puisque chaque année on renouvelait le Monde. Mais l'acte exemplaire de la victoire divine était également répété à l'occasion de toute construction, car toute nouvelle construction reproduisait la Création du Monde.

Ce deuxième type de cosmogonie est beaucoup plus complexe, et on ne fera que l'esquisser ici. Mais on ne

1. S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Oxford, 1920), p. 354.

saurait se dispenser de le rappeler parce que, en dernière instance, c'est d'une telle cosmogonie que sont solidaires les innombrables formes du sacrifice de construction, qui n'est, en somme, qu'une imitation, souvent symbolique, du sacrifice primordial qui a donné naissance au Monde. En effet, à partir d'un certain type de culture, le mythe cosmogonique explique la Création par la mise à mort d'un Géant (Ymir dans la mythologie germanique, Purusha dans la mythologie indienne, P'an-ku en Chine) : ses organes donnent naissance aux différentes régions cosmiques. Selon d'autres groupes de mythes, ce n'est pas seulement le Cosmos qui prend naissance à la suite de l'immolation d'un Etre primordial, et de sa propre substance, ce sont aussi les plantes alimentaires, les races humaines ou les différentes classes sociales. C'est de ce type de mythes cosmogoniques que dépendent les sacrifices de construction. Pour durer, une « construction » (maison, temple, ouvrage technique, etc.) doit être animée, recevoir à la fois une vie et une âme. Le « transfert » de l'âme n'est possible que par la voie d'un sacrifice sanglant. L'histoire des religions, l'ethnologie, le folklore connaissent d'innombrables formes de sacrifices de construction, de sacrifices sanglants ou symboliques au bénéfice d'une construction[1]. Dans le Sud-Est de l'Europe, ces rites et croyances ont donné naissance à d'admirables ballades populaires, mettant en scène le sacrifice de la femme du maître maçon pour qu'une construction puisse s'achever (cf. les ballades du pont d'Arta en Grèce, du monastère Argesh en Roumanie, de la cité de Scutari en Yougoslavie, etc.).

Nous en avons assez dit sur la signification religieuse de

1. Cf. Paul Sartori, « Ueber das Bauopfer » (*Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, pp. 1-54); M. Eliade, « Manole et le Monastère d'Argesh » (*Revue des Etudes roumaines*, III-IV, Paris, 1955-56, pp. 7-28).

la demeure humaine pour que certaines conclusions s'imposent d'elles-mêmes. Comme la cité ou le sanctuaire, la maison est sanctifiée, en partie ou en totalité, par un symbolisme ou un rituel cosmogoniques. C'est pour cette raison que s'installer quelque part, bâtir un village ou simplement une maison représente une grave décision, car l'existence même de l'homme y est engagée : il s'agit, en somme, de créer son propre « monde » et d'assumer la responsabilité de le maintenir et de le renouveler. On ne change pas de demeure le cœur léger, parce qu'il n'est pas facile d'abandonner son « monde ». L'habitation n'est pas un objet, une « machine à habiter » : *elle est l'Univers que l'homme se construit en imitant la Création exemplaire des dieux, la cosmogonie.* Toute construction et toute inauguration d'une nouvelle demeure équivaut en quelque sorte à un *nouveau commencement*, à une *nouvelle vie*. Et tout commencement répète ce commencement primordial où l'Univers a vu pour la première fois le jour. Même dans les sociétés modernes, si fortement désacralisées, les fêtes et les réjouissances qui accompagnent l'installation dans une nouvelle demeure gardent encore le souvenir des festivités bruyantes qui marquaient jadis l'*incipit vita nova*.

Parce que la demeure constitue une *imago mundi*, elle se situe symboliquement au « Centre du Monde ». La multiplicité, voire l'infinité, des Centres du Monde ne fait aucune difficulté pour la pensée religieuse. Aussi bien s'agit-il non de l'espace géométrique, mais d'un espace existentiel et sacré qui présente une tout autre structure, qui est susceptible d'une infinité de ruptures, et donc de communications avec le transcendant. On a vu la signification cosmologique et le rôle rituel de l'ouverture supérieure dans les différentes formes d'habitation. Dans d'autres cultures, ces significations cosmologiques et ces fonctions rituelles sont dévolues à la cheminée (trou de

fumée) et à la partie du toit qui se trouve au-dessus de l'« angle sacré » et que l'on enlève ou même que l'on brise en cas d'agonie prolongée. A propos de l'homologation Cosmos-Maison-Corps humain, on aura l'occasion de montrer la profonde signification de cette « rupture du toit ». Pour l'instant rappelons que les plus anciens sanctuaires étaient hypèthres ou présentaient une ouverture dans le toit : c'était l'« œil du dôme », symbolisant la rupture de niveaux, la communication avec le transcendant.

L'architecture sacrée n'a donc fait que reprendre et développer le symbolisme cosmologique déjà présent dans la structure des habitations primitives. A son tour, l'habitation humaine avait été chronologiquement précédée par le « lieu saint » provisoire, par l'espace provisoirement consacré et cosmisé (cf. les Australiens Achilpa). Autrement dit, tous les symboles et les rituels concernant les temples, les cités, les maisons *dérivent, en dernière instance, de l'expérience primaire de l'espace sacré.*

Temple, basilique, cathédrale.

Dans les grandes civilisations orientales – de la Mésopotamie et de l'Egypte à la Chine et à l'Inde – le Temple a connu une nouvelle et importante valorisation : il n'est pas seulement une *imago mundi*, il est également la reproduction terrestre d'un modèle transcendant. Le judaïsme a hérité cette conception paléo-orientale du Temple comme une copie d'un archétype céleste. Cette idée est probablement l'une des dernières interprétations que l'homme religieux ait données à l'expérience primaire de l'espace sacré par opposition à l'espace profane. Il nous faut insister quelque peu sur les perspectives ouvertes par cette nouvelle conception religieuse.

Rappelons l'essentiel du problème : si le Temple constitue une *imago mundi*, c'est parce que le Monde, en tant qu'œuvre des dieux, est sacré. Mais la structure cosmologique du Temple amène une nouvelle valorisation religieuse : lieu saint par excellence, maison des dieux, le Temple resanctifie continuellement le Monde, parce qu'il le représente et à la fois le contient. En définitive, c'est grâce au Temple que le Monde est resanctifié dans sa totalité. Quel qu'en soit le degré d'impureté, le Monde est continuellement purifié par la sainteté des sanctuaires.

Une autre idée se fait jour à partir de cette différence ontologique qui s'impose de plus en plus entre le *Cosmos* et *son image sanctifiée*, le Temple : celle que la sainteté du Temple est à l'abri de toute corruption terrestre, et cela du fait que le plan architectural du Temple est l'œuvre des dieux et, par conséquent, se trouve tout près des dieux, au Ciel. Les modèles transcendants des Temples jouissent d'une existence spirituelle, incorruptible, céleste. Par la grâce des dieux, l'homme accède à la vision fulgurante de ces modèles, et il s'efforce ensuite de les reproduire sur la Terre. Le roi babylonien Gudèa vit en rêve la déesse Nidaba lui montrant un panneau sur lequel étaient mentionnées les étoiles bénéfiques, et un dieu lui révéla le plan du Temple. Sennachérib bâtit Ninive selon « le projet établi depuis des temps très reculés dans la configuration du Ciel [1] ». Ceci ne veut pas dire seulement que la « géométrie céleste » a rendu possible les premières constructions, mais surtout que les modèles architectoniques, se trouvant dans le Ciel, participent à la sacralité ouranienne.

Pour le peuple d'Israël, les modèles du tabernacle, de tous les ustensiles sacrés et du Temple ont été créés par

1. Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, p. 23.

Jahvé de toute éternité, et c'est Jahvé qui les révéla à ses élus pour être reproduits sur la Terre. Il s'adresse à Moïse en ces termes : « Vous construirez le tabernacle avec tous les ustensiles, exactement d'après le modèle que je vais te montrer » (Exode, XXV, 8-9). « Regarde et fabrique tous ces objets d'après le modèle qui t'est montré sur la montagne » (*Ibid.*, XXV, 40). Lorsque David donne à son fils Salomon le plan des bâtiments du Temple, du tabernacle et de tous les ustensiles, il l'assure que « tout cela... se trouve exposé dans un écrit de la main de l'Eternel, qui m'en a donné l'intelligence » (I Chroniques, XXVIII, 19). Il a donc vu le modèle céleste créé par Jahvé au commencement des temps. C'est ce que proclame Salomon : « Tu m'as ordonné de construire le Temple en ton très saint Nom, ainsi qu'un autel dans la cité où tu habites, d'après le modèle de la tente très sainte que tu avais préparée dès le commencement » (La Sagesse, IX, 8).

La Jérusalem céleste a été créée par Dieu en même temps que le Paradis, donc *in aeternum*. La ville de Jérusalem n'était que la reproduction approximative du modèle transcendant : elle pouvait être souillée par l'homme, mais son modèle était incorruptible, n'étant pas impliqué dans le Temps. « La construction qui se trouve actuellement au milieu de vous n'est pas celle qui a été révélée en moi, celle qui était prête dès le temps où je me suis décidé à créer le Paradis, et que j'ai montrée à Adam avant son péché » (Apocalypse de Baruch, II, IV, 3-7).

La basilique chrétienne et plus tard la cathédrale reprennent et prolongent tous ces symbolismes. D'une part, l'église est conçue comme imitant la Jérusalem céleste, et ceci dès l'antiquité chrétienne; d'autre part, elle reproduit le Paradis ou le monde céleste. Mais la structure cosmologique de l'édifice sacré persiste encore dans la conscience de la chrétienté : elle est évidente, par

exemple, dans l'église byzantine. « Les quatre parties de l'intérieur de l'église symbolisent les quatre directions cardinales. L'intérieur de l'église est l'Univers. L'autel est le Paradis, qui se trouve à l'est. La porte impériale du sanctuaire proprement dit était appelée aussi la " Porte du Paradis ". Pendant la semaine pascale, cette porte reste ouverte durant tout le service; le sens de cette coutume est clairement expliqué dans le Canon pascal : le Christ s'est levé du tombeau et nous a ouvert les portes du Paradis. L'ouest, au contraire, est la région des ténèbres de l'affliction, de la mort, des demeures éternelles des morts, qui attendent la résurrection des corps et le jugement dernier. Le milieu de l'édifice est la Terre. Selon les conceptions de Kosmas indikopleustès, la Terre est rectangulaire et est limitée par quatre parois, qui sont surmontées par une coupole. Les quatre parties de l'intérieur d'une église symbolisent les quatre directions cardinales[1]. En tant qu'image du Cosmos, l'église byzantine incarne et à la fois sanctifie le Monde.

Quelques conclusions.

Des milliers d'exemples dont dispose l'historien des religions, nous n'avons cité qu'un assez petit nombre, mais pourtant suffisant pour montrer les variétés de l'expérience religieuse de l'espace. Nous avons choisi ces exemples dans des cultures et des époques différentes, pour présenter au moins les plus importantes expressions mythologiques et scénarios rituels dépendant de l'expérience de l'espace sacré. Au cours de l'histoire, l'homme

1. Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950), p. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès* (Paris, 1962), p. 131 et *passim*.

religieux a différemment valorisé cette expérience fondamentale. Il n'est que de comparer la conception de l'espace sacré, et donc du Cosmos, telle qu'elle se laisse saisir chez les Australiens Achilpa, aux conceptions similaires des Kwakiutl, des Altaïques, ou des Mésopotamiens, pour se rendre compte de leurs différences. Inutile d'insister sur ce truisme : la vie religieuse de l'humanité s'effectuant dans l'Histoire, ses expressions sont fatalement conditionnées par les multiples moments historiques et styles culturels. Pourtant ce n'est pas l'infinie variété des expériences religieuses de l'espace qui nous importe ici, mais, au contraire, leurs éléments d'unité. Car il suffit de confronter le comportement d'un homme non-religieux par rapport à l'espace dans lequel il vit, avec le comportement de l'homme religieux à l'égard de l'espace sacré, pour saisir immédiatement la différence de structure qui les sépare.

S'il nous fallait résumer le résultat des descriptions précédentes, nous dirions que l'expérience de l'espace sacré rend possible la « fondation du Monde » : là où le sacré se manifeste dans l'espace, *le réel se dévoile*, le Monde vient à l'existence. Mais l'irruption du sacré ne projette pas seulement un point fixe au milieu de la fluidité amorphe de l'espace profane, un « Centre » dans le « Chaos »; elle effectue également une rupture de niveau, ouvre la communication entre les niveaux cosmiques (la Terre et le Ciel) et rend possible le passage, d'ordre ontologique, d'un mode d'être à un autre. C'est une telle rupture dans l'hétérogénéité de l'espace profane qui crée le « Centre » par où l'on peut communiquer avec le « transcendant »; qui, par conséquent, fonde le « Monde », le Centre rendant possible l'*orientatio*. La manifestation du sacré dans l'espace a, par suite, une valence cosmologique : toute hiérophanie spatiale ou toute consécration d'un espace équivaut à une « cosmogonie ». Une première conclusion serait la suivante : *Le Monde se laisse saisir en tant que monde, en tant que Cosmos, dans la mesure où il se révèle comme monde sacré.*

Tout monde est l'œuvre des dieux, car il a été soit créé directement par les dieux, soit consacré, et donc « cosmisé », par les hommes en réactualisant rituellement l'acte exemplaire de la Création. En d'autres termes, l'homme religieux ne peut vivre que dans un monde sacré, parce que seul un tel monde participe à l'être, *existe réellement*. Cette nécessité religieuse exprime une inextinguible soif ontologique. L'homme religieux est assoiffé de l'*être*. La terreur devant le « Chaos » qui entoure son monde habité correspond à sa terreur devant le néant. L'espace inconnu qui s'étend au-delà de son « monde », espace non-cosmisé parce que non-consacré, simple étendue amorphe où aucune orientation n'a encore été projetée, aucune structure ne s'est encore dégagée, cet espace profane représente pour l'homme religieux le non-être absolu. Si, par mésaventure, il s'y égare, il se sent vidé de sa substance « ontique », comme s'il se dissolvait dans le Chaos, et il finit par s'éteindre.

Cette soif ontologique se manifeste de toutes sortes de manières. La plus frappante, dans le cas spécial de l'espace sacré, c'est la volonté de l'homme religieux de se situer au cœur du réel, au Centre du Monde : là d'où le Cosmos a commencé à venir à l'existence et à s'étendre vers les quatre horizons, là aussi où existe la possibilité de communiquer avec les dieux; en un mot, là où l'on est *le plus proche des dieux*. Nous avons vu que le symbolisme du Centre du Monde n'« informe » pas seulement les pays, les cités, les temples et les palais, mais aussi la plus modeste habitation humaine, tente du chasseur nomade, yourte des pasteurs, maison des cultivateurs sédentaires. Bref, tout homme religieux se situe à la fois au Centre du

Monde et à la source même de la réalité absolue, tout près de l'« ouverture » qui lui assure la communication avec les dieux.

Mais puisque s'installer quelque part, habiter un espace, c'est réitérer la cosmogonie, et donc imiter l'œuvre des dieux, pour l'homme religieux toute décision existentielle de se « situer » dans l'espace constitue une décision « religieuse ». En assumant la responsabilité de « créer » le Monde qu'il a choisi d'habiter, non seulement il « cosmise » le Chaos, mais aussi il sanctifie son petit Univers, en le rendant semblable au monde des dieux. La profonde nostalgie de l'homme religieux est d'habiter un « monde divin », d'avoir une maison semblable à la « maison des dieux », telle qu'elle a été plus tard figurée dans les temples et les sanctuaires. En somme, cette nostalgie religieuse exprime *le désir de vivre dans un Cosmos pur et saint, tel qu'il était au commencement, lorsqu'il sortait des mains du Créateur.*

C'est l'expérience du Temps sacré qui permettra à l'homme religieux de retrouver périodiquement le Cosmos tel qu'il était *in principio,* dans l'instant mythique de la Création.

CHAPITRE II

Le Temps sacré et les mythes

Durée profane et Temps sacré.

Pas plus que l'espace, le Temps n'est, pour l'homme religieux, homogène ni continu. Il y a les intervalles de Temps sacré, le temps des fêtes (en majorité, des fêtes périodiques); il y a, d'autre part, le Temps profane, la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent les actes dénués de signification religieuse. Entre ces deux espèces de Temps, il existe, bien entendu, une solution de continuité; mais, par le moyen des rites, l'homme religieux peut « passer » sans danger de la durée temporelle ordinaire au Temps sacré.

Une différence essentielle entre ces deux qualités de Temps nous frappe d'abord : *le Temps sacré est par sa nature même réversible,* dans le sens qu'il est, à proprement parler, *un Temps mythique primordial rendu présent.* Toute fête religieuse, tout Temps liturgique, consiste dans la réactualisation d'un événement sacré qui a eu lieu dans un passé mythique, « au commencement ». Participer religieusement à une fête implique que l'on sort de la durée temporelle « ordinaire » pour réintégrer le Temps mythique réactualisé par la fête même. Le Temps sacré est par suite indéfiniment récupérable, indéfiniment répétable. D'un certain point de vue, on pourrait dire de lui

qu'il ne « coule » pas, qu'il ne constitue pas une « durée » irréversible. C'est un Temps ontologique par excellence, « parménidien » : toujours égal à lui-même, il ne change ni ne s'épuise. A chaque fête périodique on retrouve le même Temps sacré, le même qui s'était manifesté dans la fête de l'année précédente ou dans la fête d'il y a un siècle : c'est le Temps créé et sanctifié par les dieux lors de leurs *gesta,* qui sont justement réactualisés par la fête. En d'autres termes, on retrouve dans la fête *la première apparition du Temps sacré,* telle qu'elle s'est effectuée *ab origine, in illo tempore.* Car ce Temps sacré dans lequel se déroule la fête n'existait pas avant les *gesta* divins commémorés par elle. En créant les différentes réalités qui constituent aujourd'hui le Monde, les dieux *fondaient également le Temps sacré,* puisque le Temps contemporain d'une création était nécessairement sanctifié par la présence et l'activité divine.

L'homme religieux vit ainsi dans deux espèces de Temps, dont la plus importante, le Temps sacré, se présente sous l'aspect paradoxal d'un Temps circulaire, réversible et récupérable, sorte d'éternel présent mythique que l'on réintègre périodiquement par le truchement des rites. Ce comportement à l'égard du Temps suffit à distinguer l'homme religieux de l'homme non-religieux : le premier se refuse de vivre uniquement dans ce qu'en termes modernes on appelle le « présent historique »; il s'efforce de rejoindre un Temps sacré qui, à certains égards, peut être homologué à l'« Eternité ».

Il serait plus difficile de préciser en peu de mots ce qu'est le Temps pour l'homme non-religieux des sociétés modernes. Nous n'entendons pas parler des philosophies modernes du Temps, ni des concepts que la science contemporaine utilise pour ses propres recherches. Notre but n'est pas de comparer des systèmes ou des philosophies, mais des comportements existentiels. Or, ce que l'on peut constater relativement à un homme non-religieux, c'est que lui aussi connaît une certaine discontinuité et hétérogénéité du Temps. Pour lui aussi il existe, outre le temps plutôt monotone du travail, le temps des réjouissances et des spectacles, le « temps festif ». Lui aussi vit suivant des rythmes temporels variés et connaît des temps d'intensité variable : lorsqu'il écoute sa musique préférée ou, amoureux, attend ou rencontre la personne aimée, il éprouve évidemment un autre rythme temporel que lorsqu'il travaille ou s'ennuie.

Mais, par rapport à l'homme religieux, il existe une différence essentielle : ce dernier connaît des intervalles « sacrés », qui ne participent pas à la durée temporelle qui les précède et les suit, qui ont une tout autre structure et une autre « origine », car c'est un Temps primordial, sanctifié par les dieux et susceptible d'être rendu présent par la fête. Pour un homme non-religieux, cette qualité transhumaine du temps liturgique est inaccessible. Pour l'homme non-religieux, le Temps ne peut présenter ni rupture, ni « mystère » : il constitue la plus profonde dimension existentielle de l'homme, il est lié à sa propre existence, donc il a un commencement et une fin, qui est la mort, l'anéantissement de l'existence. Quelle que soit la multiplicité de l'existence. Quelle que soit la multiplicité des rythmes temporels qu'il éprouve et leurs différentes intensités, l'homme non-religieux sait qu'il s'agit toujours d'une expérience humaine dans laquelle aucune présence divine ne peut s'insérer.

Pour l'homme religieux, au contraire, la durée temporelle profane est susceptible d'être périodiquement « arrêtée » par l'insertion, au moyen des rites, d'un Temps sacré, non-historique (dans le sens qu'il n'appartient pas au présent historique.) De même qu'une église constitue une rupture de niveau dans l'espace profane d'une ville moderne, le service religieux qui se déroule dans son

enceinte marque une rupture dans la durée temporelle profane : ce n'est plus le Temps historique actuel qui est présent, le temps qui est vécu, par exemple, dans les rues et maisons voisines, mais le Temps dans lequel s'est déroulée l'existence historique de Jésus-Christ, le Temps sanctifié par sa prédication, par sa passion, sa mort et sa résurrection. Précisons néanmoins que cet exemple ne met pas en lumière toute la différence qui existe entre le Temps profane et le Temps sacré; par rapport aux autres religions, le christianisme a en effet renouvelé l'expérience et le concept du Temps liturgique, en affirmant l'historicité de la personne du Christ. Pour un croyant la liturgie se développe dans un *Temps historique sanctifié par l'incarnation du Fils de Dieu.* Le Temps sacré, périodiquement réactualisé dans les religions pré-chrétiennes (surtout dans les religions archaïques), c'est un *Temps mythique,* un Temps primordial, non-identifiable au passé historique, un *Temps originel,* dans le sens qu'il a jailli « tout d'un coup », qu'il n'était pas précédé par un autre Temps, parce qu'aucun Temps ne pouvait exister *avant l'apparition de la réalité racontée par le mythe.*

C'est cette conception archaïque du Temps mythique qui nous intéresse avant tout. On verra par la suite les différences avec le judaïsme et le christianisme.

Templum-tempus.

Commençons par quelques faits qui ont l'avantage de nous révéler d'emblée le comportement de l'homme religieux à l'égard du Temps. Une remarque préliminaire qui a son importance : dans plusieurs langues des populations aborigènes de l'Amérique du Nord, le terme « Monde » (= Cosmos) est également utilisé au sens d'« Année ». Les Yokut disent : « le monde est passé », pour exprimer qu'« un an s'est écoulé ». Pour les Yuki, l'« Année » se désigne par les vocables « Terre » ou « Monde ». Ils disent, comme les Yokut : « la Terre est passée », lorsqu'un an est passé. Le vocabulaire dévoile la solidarité religieuse entre le Monde et le Temps cosmique. Le Cosmos est conçu comme une unité vivante qui naît, se développe et s'éteint le dernier jour de l'Année, pour renaître au Nouvel An. Nous verrons que cette *re-naissance* est une *naissance,* que le Cosmos renaît chaque Année parce qu'à chaque Nouvel An le Temps commence *ab initio.*

La solidarité cosmico-temporelle est de nature religieuse : le Cosmos est homologable au Temps cosmique (l'« Année »), parce que l'un comme l'autre sont des réalités sacrées, des créations divines. Chez certaines populations nord-américaines, cette solidarité cosmico-temporelle est révélée par la structure même des édifices sacrés. Puisque le Temple représente l'image du Monde, il comporte également un symbolisme temporel. C'est ce qu'on constate, par exemple, chez les Algonkins et les Sioux. Leur cabane sacrée qui, nous l'avons vu, représente l'Univers, symbolise en même temps l'Année. Car l'Année est conçue comme une course à travers les quatre directions cardinales, signifiées par les quatre fenêtres et les quatre portes de la cabane sacrée. Les Dakota disent : « l'Année est un cercle autour du Monde », c'est-à-dire autour de leur cabane sacrée qui est une *imago mundi*[1].

On trouve dans l'Inde un exemple encore plus clair. Nous avons vu que l'élévation d'un autel équivaut à la répétition de la cosmogonie. Or, les textes ajoutent que l'« autel du feu est l'Année » et expliquent en ce sens son symbolisme temporel : les 360 briques de clôture correspondent aux 360 nuits de l'année, et les 360 bri-

1. Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), p. 133.

ques *yajusmatî* aux 360 jours (*Çatapatha Brâhmana,* X, 5, IV, 10; etc.) En d'autres termes, à chaque construction d'un autel de feu, non seulement on refait le Monde, mais on « construit l'Année »; *on régénère le Temps en le créant de nouveau.* D'autre part, l'Année est assimilée à Prajâpati, le dieu cosmique; par conséquent, avec chaque nouvel autel on réanime Prajâpati, c'est-à-dire on renforce la sainteté du Monde. Il ne s'agit pas du Temps profane, de la simple durée temporelle, mais de la sanctification du Temps cosmique. Ce que l'on poursuit par l'élévation de l'autel du feu, c'est la sanctification du Monde, donc son insertion dans un Temps sacré.

Nous retrouvons un symbolisme temporel analogue intégré dans le symbolisme cosmologique du Temple de Jérusalem. D'après Flavius Josèphe (*Ant. Jud.*, III,VII, 7), les douze pains qui se trouvaient sur la table signifiaient les douze mois de l'Année et le candélabre à soixante-dix branches représentait les décans (c'est-à-dire la division zodiacale des sept planètes en dizaines.) Le Temple était une *imago mundi* : se trouvant au « Centre du Monde », à Jérusalem, il sanctifiait non seulement le Cosmos tout entier, mais aussi la « vie » cosmique, c'est-à-dire le Temps.

C'est le mérite de Hermann Usener d'avoir, le premier, expliqué la parenté étymologique entre *templum* et *tempus,* en interprétant ces deux termes par la notion d'intersection (« Schneidung, Kreuzung »)[1]. Des recherches ultérieures ont précisé encore cette découverte : « *Templum* désigne l'aspect spatial, *tempus* l'aspect temporel du mouvement de l'horizon dans l'espace et dans le temps[2]. »

1. H. Usener, *Götternamen* (2e éd., Bonn, 1920), p. 191 sq.
2. Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Berlin, 1938), p. 39; cf. aussi pp. 33 sq.

La signification profonde de tous ces faits semble être la suivante : pour l'homme religieux des cultures archaïques, *le Monde se renouvelle annuellement;* en d'autres termes, *il retrouve à chaque nouvelle année la « sainteté » originelle,* qui était la sienne lorsqu'il sortit des mains du Créateur. Ce symbolisme est clairement indiqué dans la structure architectonique des sanctuaires. Parce que le Temple est à la fois le lieu saint par excellence et l'image du Monde, il sanctifie le Cosmos tout entier et sanctifie également la vie cosmique. Or, cette vie cosmique était imaginée sous la forme d'une trajectoire circulaire, elle s'identifiait avec l'Année. L'Année était un cercle fermé : elle avait un commencement et une fin, mais avait aussi cette particularité qu'elle pouvait « renaître » sous la forme d'une Nouvelle Année. Avec chaque Nouvelle Année, un Temps « nouveau », « pur » et « saint » – parce que non encore usé – venait à l'existence.

Mais le Temps renaissait, recommençait parce qu'à chaque Nouvelle Année le Monde était créé de nouveau. Nous avons constaté, dans le chapitre précédent, l'importance considérable du mythe cosmogonique en tant que modèle exemplaire de toute espèce de création et de construction. Ajoutons que la cosmogonie comporte également la création du Temps. Plus encore : comme la cosmogonie est l'archétype de toute « création », le Temps cosmique que la cosmogonie fait jaillir est le modèle exemplaire de tous les autres temps, c'est-à-dire des Temps spécifiques des diverses catégories d'existants. Expliquons-nous : pour l'homme religieux des cultures archaïques, toute création, toute existence commence dans le Temps : *avant qu'une chose n'existe, son temps à elle ne pouvait exister.* Avant que le Cosmos ne vînt à l'existence, il n'y avait pas de temps cosmique. Avant que telle espèce végétale ne fût créée, le temps qui la fait

maintenant pousser, porter fruit et périr n'existait pas. C'est pour cette raison que toute création est imaginée comme ayant eu lieu *au commencement du Temps, in principio.* Le Temps jaillit avec la première apparition d'une nouvelle catégorie d'existants. Voici pourquoi le mythe joue un rôle si considérable : comme nous le montrerons plus tard, c'est le mythe qui révèle comment une réalité est venue à l'existence.

Répétition annuelle de la cosmogonie.

C'est le mythe cosmogonique qui raconte comment le Cosmos est venu à l'existence. A Babylone, au cours de la cérémonie *akîtu,* qui se déroulait les derniers jours de l'année et les premiers jours du Nouvel An, on récitait solennellement le « Poème de la Création », l'*Enuma elish.* Par la récitation rituelle on réactualisait le combat entre Marduk et le monstre marin Tiamat qui avait eu lieu *ab origine,* et qui avait mis fin au Chaos par la victoire finale du dieu. Marduk avait créé le Cosmos avec le corps déchiqueté de Tiamat et avait créé l'homme avec le sang du démon Kingu, principal allié de Tiamat. Que cette commémoration de la Création fût effectivement une *réactualisation* de l'acte cosmogonique, nous en avons la preuve tant dans des rituels que dans les formules prononcées en cours de la cérémonie.

En effet, le combat entre Tiamat et Marduk était mimé par une lutte entre deux groupes de figurants, cérémonial que l'on retrouve chez les Hittites, toujours dans le cadre du scénario dramatique du Nouvel An, chez les Egyptiens et à Ras Shamra. La lutte entre deux groupes de figurants *répétait le passage du Chaos au Cosmos,* actualisait la cosmogonie. L'événement mythique redevenait *présent.* « Puisse-t-il continuer à vaincre Tiamat et abréger ses jours ! » s'exclamait l'officiant. Le combat, la victoire et la Création avaient lieu en *cet instant même, hic et nunc.*

Puisque le Nouvel An est une réactualisation de la cosmogonie, il implique *la reprise du Temps à son commencement,* c'est-à-dire la restauration du Temps primordial, du Temps « pur », celui qui existait au moment de la Création. Pour cette raison, à l'occasion du Nouvel An, on procède à des « purifications » et à l'expulsion des péchés, des démons ou simplement d'un bouc émissaire. Car il ne s'agit pas seulement de la cessation effective d'un certain intervalle temporel et du début d'un autre intervalle (comme s'imagine, par exemple, un homme moderne), mais aussi de l'abolition de l'année passée et du temps écoulé. Tel est, d'ailleurs, le sens des purifications rituelles : une *combustion,* une annulation des péchés et des fautes de l'individu et de la communauté dans son ensemble, et non une simple « purification ».

Le Naurôz – le Nouvel An persan – commémore le jour où a eu lieu la Création du Monde et de l'homme. C'est le jour du Naurôz que s'effectuait le « renouvellement de la Création », comme s'exprimait l'historien arabe Albîruni. Le roi proclamait : « Voici un nouveau jour d'un nouveau mois d'une nouvelle année : il faut renouveler ce que le temps a usé. » Le temps avait usé l'être humain, la société, le Cosmos, et ce Temps destructeur était le Temps profane, la durée proprement dite : il fallait l'abolir, pour réintégrer le moment mythique où le monde était venu à l'existence, baignant dans un temps « pur », « fort » et sacré. L'abolition du Temps profane écoulé s'effectuait au moyen des rites qui signifiaient une sorte de « fin du monde ». L'extinction des feux, le retour des âmes des morts, la confusion sociale du type des Saturnales, la licence érotique, les orgies, etc., sym-

bolisaient la régression du Cosmos dans le Chaos. Le dernier jour de l'an, l'Univers se dissolvait dans les Eaux primordiales. Le monstre marin Tiamat, symbole des ténèbres, de l'amorphe, du non-manifesté, ressuscitait et redevenait menaçant. Le Monde qui avait existé durant toute une année disparaissait *réellement*. Puisque Tiamat était de nouveau là, le Cosmos était annulé, et Marduk était forcé de le créer encore une fois, après avoir de nouveau vaincu Tiamat[1].

La signification de cette régression périodique du monde dans une modalité chaotique était la suivante : tous les « péchés » de l'année, tout ce que le Temps avait souillé et usé, était anéanti dans le sens physique du terme. En participant symboliquement à l'anéantissement et à la recréation du Monde, l'homme était, lui aussi, créé de nouveau; il renaissait, parce qu'il commençait une existence nouvelle. Avec chaque Nouvel An, l'homme se sentait plus libre et plus pur, car il s'était délivré du fardeau de ses fautes et de ses péchés. Il avait réintégré le Temps fabuleux de la Création, donc un Temps sacré et « fort »; sacré parce que transfiguré par la présence des dieux; « fort », parce que c'était le Temps propre et exclusif à la création la plus gigantesque qui s'est jamais effectuée : celle de l'Univers. Symboliquement, l'homme redevenait contemporain de la cosmogonie, il assistait à la création du Monde. Dans le Proche-Orient antique, il participait même activement à cette création (cf. les deux groupes antagonistes figurant le Dieu et le Monstre marin).

Il est facile de comprendre pourquoi le souvenir de ce Temps prestigieux hantait l'homme religieux, pourquoi il s'efforçait périodiquement de le rejoindre : *in illo tempore*, les dieux avaient montré l'apogée de leur puissance. *La cosmogonie est la suprême manifestation divine*, le geste exemplaire de force, de surabondance et de créativité. L'homme religieux est assoiffé de réel. Par tous ses moyens il s'efforce de s'installer à la source de la réalité primordiale, lorsque le monde était *in statu nascendi*.

1. Pour les rituels du Nouvel An, cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 89 sq.

Régénération par le retour au Temps originel.

Tout ceci mérite développement, mais pour l'instant deux éléments doivent retenir notre attention : 1° par la répétition annuelle de la cosmogonie, le Temps était régénéré, il recommençait en tant que Temps sacré, car il coïncidait avec l'*illud tempus* où le Monde était venu pour la première fois à l'existence; 2° en participant rituellement à la « fin du Monde » et à sa « re-création », l'homme devenait contemporain de l'*illud tempus*; donc il naissait de nouveau, il recommençait son existence avec la réserve de forces vitales *intacte*, telle qu'elle était au moment de sa naissance.

Ces faits sont importants : ils nous dévoilent le secret du comportement de l'homme religieux à l'égard du Temps. Puisque le Temps sacré et fort est le *Temps de l'origine*, l'instant prodigieux où une réalité a été créée, où elle s'est, pour la première fois, pleinement manifestée, l'homme s'efforcera de rejoindre périodiquement ce Temps originel. Cette réactualisation rituelle de l'*illud tempus* de la première épiphanie d'une réalité est à la base de tous les calendriers sacrés : la fête n'est pas la « commémoration » d'un événement mythique (et donc religieux), mais sa *réactualisation*.

Le *Temps de l'origine* par excellence est le Temps de la cosmogonie, l'instant où est apparue la plus vaste réalité, le Monde. C'est pour cette raison que, ainsi que nous

l'avons vu dans le chapitre précédent, la cosmogonie sert de modèle exemplaire à toute « création », à toute espèce de « faire ». Pour la même raison le *Temps cosmogonique* sert de modèle à tous les *Temps sacrés* : car si le Temps sacré est celui où les dieux se sont manifestés et ont créé, il est évident que la plus complète manifestation divine et la plus gigantesque création est la Création du Monde.

L'homme religieux réactualise donc la cosmogonie non seulement toutes les fois qu'il « crée » quelque chose (son « monde à lui » – le territoire habité – ou une cité, une maison, etc.), mais aussi lorsqu'il veut assurer un règne heureux à un nouveau Souverain, ou lorsqu'il lui faut sauver les récoltes compromises, ou mener avec succès une guerre, une expédition maritime, etc. Mais, surtout, la récitation rituelle du mythe cosmogonique joue un rôle important dans les guérisons, où l'on poursuit la *régénération* de l'être humain. A Fidji, le cérémonial de l'installation d'un nouveau souverain s'appelle « Création du Monde », et le même cérémonial est répété pour sauver les récoltes compromises. C'est peut-être en Polynésie que l'on rencontre la plus large application rituelle du mythe cosmogonique. Les paroles que Io avait prononcées *in illo tempore* pour créer le Monde sont devenues des formules rituelles. Les hommes les répètent dans de multiples occasions : pour féconder une matrice stérile, pour guérir (aussi bien les maladies du corps que celles de l'esprit), pour se préparer à la guerre, mais aussi à l'heure de la mort ou pour stimuler l'inspiration poétique[1].

Le mythe cosmogonique sert ainsi aux Polynésiens de modèle archétypal pour toutes les « créations », sur

1. Cf. les références bibliographiques dans Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 351 sq.; id., *Aspects du Mythe* (Gallimard, 1963), pp. 44 sq.

quelque plan qu'elles se déroulent : biologique, psychologique, spirituel. Mais puisque la récitation rituelle du mythe cosmogonique implique la réactualisation de cet événement primordial, il s'ensuit que celui pour qui on le récite est magiquement projeté au « commencement du Monde », il devient contemporain de la cosmogonie. Il s'agit pour lui d'un retour au Temps de l'origine, dont le but thérapeutique est de commencer une nouvelle fois l'existence, de naître (symboliquement) de nouveau. La conception sous-jacente à ces rites de guérison semble être la suivante : la Vie ne peut pas être réparée, mais seulement recréée par la répétition symbolique de la cosmogonie, car la cosmogonie est le modèle exemplaire de toute création.

On comprend mieux encore la fonction régénératrice du retour au Temps de l'origine, lorsqu'on examine de plus près la thérapeutique archaïque comme, par exemple, celle des Na-khi, population tibéto-birmane vivant dans la Chine du Sud-Ouest (province du Yunnan). Le rituel de guérison consiste à proprement parler dans la récitation solennelle du mythe de la Création du Monde, suivi des mythes de l'origine des maladies (provoquées par la colère des Serpents) et de l'apparition du premier chaman-guérisseur qui apporte aux humains les médicaments nécessaires. Presque tous les rituels évoquent le *commencement*, le Temps mythique où le Monde n'existait pas encore : « Au commencement, au temps où les cieux, le soleil, la lune, les astres, les planètes et la terre n'avaient pas encore apparu, alors que rien n'avait encore paru, etc. » Suit la cosmogonie et l'apparition des serpents : « Au temps où le ciel parut, le soleil, la lune, les astres et les planètes et la terre se répandirent; quand les montagnes, les vallées, les arbres et les rochers parurent, à ce moment parurent les Nagas et les dragons, etc. » On raconte ensuite la naissance du premier guérisseur et

l'apparition des médicaments. Et on ajoute : « Il faut raconter l'origine du remède, sinon on ne peut pas parler de lui[1]. »

Ce qu'il importe de souligner en relation avec ces chants magiques à fin médicale, c'est que le *mythe de l'origine des remèdes* est toujours incorporé dans le *mythe cosmogonique.* Dans les thérapeutiques primitives et traditionnelles, un remède ne devient efficace que lorsqu'on rappelle rituellement son origine devant le malade. Un grand nombre d'incantations du Proche-Orient et de l'Europe contiennent l'histoire de la maladie ou du démon qui l'a provoquée, et évoquent le moment mythique où une divinité ou un saint a réussi à dompter le mal[2]. L'efficacité thérapeutique de l'incantation réside dans le fait que, prononcée rituellement, elle réactualise le Temps mythique de l'« origine », aussi bien l'origine du Monde que l'origine de la maladie et de son traitement.

Le Temps « festif » et la structure des fêtes.

Le *Temps de l'origine* d'une réalité, c'est-à-dire le Temps fondé par sa première apparition, a une valeur et une fonction exemplaire; pour cette raison l'homme s'efforce de le réactualiser périodiquement au moyen des rituels appropriés. Mais la « première manifestation » d'une réalité équivaut à sa *création* par les Etres divins ou semi-divins : retrouver le *Temps de l'origine* implique, par conséquent, la répétition rituelle de l'acte créateur

1. J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and related Ceremonies* (Rome, 1952), vol. I, pp. 108, 197, 279 sq.
2. Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 126 sq.; *Aspects du Mythe*, pp. 42-43.

des dieux. La réactualisation périodique des actes créateurs effectués par les Etres divins *in illo tempore* constitue le calendrier sacré, l'ensemble des fêtes. Une fête se déroule toujours dans le Temps originel. C'est justement la réintégration de ce Temps originel et sacré qui différencie le comportement humain *pendant* la fête de celui d'*avant* ou d'*après.* Dans beaucoup de cas, on se livre durant la fête aux mêmes actes que dans les intervalles non fériés, mais l'homme religieux croit qu'il vit alors dans un *autre* Temps, qu'il a réussi à retrouver l'*illud tempus* mythique.

Durant les cérémonies totémiques annuelles du type *intichiuma,* les Australiens Arunta reprennent l'itinéraire suivi par l'Ancêtre mythique du clan dans l'époque *altcheringa* (litt. « Temps du rêve »). Ils s'arrêtèrent dans les innombrables endroits où s'est arrêté l'Ancêtre et répètent les mêmes gestes qu'il a faits *in illo tempore.* Pendant toute la cérémonie ils jeûnent, ne portent pas d'armes et se gardent de tout contact avec leurs femmes ou avec les membres des autres clans. Ils sont complètement plongés dans le « Temps du rêve »[1].

Les fêtes célébrées annuellement dans l'île polynésienne de Tikopia reproduisent les « œuvres des dieux », les actes par lesquels, dans les Temps mythiques, les dieux ont façonné le Monde tel qu'il est aujourd'hui[2]. Le Temps « festif » dans lequel on vit pendant les cérémonies est caractérisé par certains interdits (*tabou*) : plus de bruit, de jeux, de danses. Le passage du Temps profane au Temps sacré est indiqué par la coupure rituelle d'un morceau de bois en deux. Les multiples cérémonies qui

1. F. J. Gillen, *The native Tribes of Central Australia* (2ᵉ éd., Londres, 1938), p. 170 sq.
2. Cf. Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, I (Londres, 1940).

constituent les fêtes périodiques et qui, pour le répéter, ne sont que la réitération des gestes exemplaires des dieux ne se distinguent pas, *apparemment,* des activités normales : il s'agit de réparations rituelles des barques, de rites relatifs à la culture des plantes alimentaires (yam, taro, etc.), de remise en état de sanctuaires. Mais, en réalité, toutes ces activités cérémonielles se différencient des mêmes travaux exécutés dans le temps ordinaire par le fait qu'elles ne portent que sur *quelques objets*, qui constituent en quelque sorte les archétypes de leurs classes respectives, et aussi parce que les cérémonies se déroulent dans une atmosphère imbibée de sacré. En effet, les indigènes ont conscience de reproduire dans les plus infinis détails les actes exemplaires des dieux, tels que ceux-ci les ont exécutés *in illo tempore.*

Ainsi, périodiquement, l'homme religieux devient le contemporain des dieux, dans la mesure où il réactualise le Temps primordial dans lequel se sont accomplies les œuvres divines. Au niveau des civilisations « primitives », tout ce que l'homme fait a son modèle trans-humain; même en dehors du Temps « festif », ses gestes imitent les modèles exemplaires fixés par les dieux et les Ancêtres mythiques. Mais cette imitation risque de devenir de moins en moins correcte; le modèle risque d'être défiguré ou même oublié. Les réactualisations périodiques des gestes divins, les fêtes religieuses, sont là pour réapprendre aux humains la sacralité des modèles. La réparation rituelle des barques ou la culture rituelle du yam ne ressemblent plus aux opérations similaires effectuées en dehors des intervalles sacrés. Elles sont plus exactes, plus proches des modèles divins, et d'autre part elles sont *rituelles* : leur intention est religieuse. On répare cérémoniellement une barque, non pas parce qu'elle a besoin d'être réparée, mais parce que, dans l'époque mythique, les dieux ont montré aux hommes comment on répare les barques. Il ne s'agit plus d'une opération empirique, mais d'un acte religieux, d'une *imitatio dei.* L'objet de la réparation n'est plus un des multiples objets qui constituent la classe des « barques », mais un archétype mythique : *la barque même que les dieux ont manipulée « in illo tempore ».* Par conséquent, le Temps dans lequel s'effectue la réparation rituelle des barques rejoint le Temps primordial : c'est le Temps même dans lequel œuvraient les dieux.

Certes, tous les types de fêtes périodiques ne se laissent pas réduire à l'exemple que nous venons d'examiner. Mais ce n'est pas la morphologie de la fête qui nous intéresse, c'est la structure du Temps sacré actualisé dans les fêtes. Or, on peut dire du Temps sacré qu'il est toujours le même, qu'il est « une suite d'éternités » (Hubert et Mauss). Quelle que soit la complexité d'une fête religieuse, il s'agit toujours d'un événement sacré qui a eu lieu *ab origine* et qui est rituellement rendu présent. Les participants deviennent les contemporains de l'événement mythique. En d'autres termes, ils « sortent » de leur temps historique – c'est-à-dire du Temps constitué par la somme des événements profanes, personnels et inter-personnels – et rejoignent le Temps primordial, qui est toujours le même, qui appartient à l'Eternité. L'homme religieux débouche périodiquement dans le Temps mythique et sacré, retrouve le *Temps de l'origine,* celui qui « ne coule pas » parce qu'il ne participe pas à la durée temporelle profane, est constitué par un *éternel présent* indéfiniment récupérable.

L'homme religieux sent le besoin de plonger périodiquement dans ce Temps sacré et indestructible. Pour lui, c'est le Temps sacré qui rend possible l'autre temps ordinaire, la durée profane dans laquelle se déroule toute existence humaine. C'est l'*éternel présent* de l'événement mythique qui rend possible la *durée* profane des événe-

ments historiques. Pour donner un seul exemple : c'est la hiérogamie divine, qui a eu lieu *in illo tempore*, qui a rendu possible l'union sexuelle humaine. L'union entre le dieu et la déesse se passe dans un instant atemporel, dans un éternel présent; les unions sexuelles entre humains, lorsqu'elles ne sont pas rituelles, se déroulent dans la durée, dans le temps profane. Le Temps sacré, mythique, fonde également le Temps existentiel, historique, car il est son modèle exemplaire. En somme, c'est grâce aux êtres divins ou semi-divins que tout est venu à l'existence. L'« origine » des réalités et de la Vie même est religieuse. On peut cultiver et consommer « ordinairement » le yam, parce que, périodiquement, on le cultive et on le consomme d'une manière rituelle. Et on peut accomplir ces rituels parce que les dieux les ont révélés *in illo tempore*, en créant l'homme et le yam, et en montrant aux hommes comment on doit cultiver et consommer cette plante alimentaire.

Dans la fête on retrouve pleinement la dimension sacrée de la Vie, on expérimente la sainteté de l'existence humaine en tant que création divine. Le reste du temps on est toujours exposé à oublier ce qui est fondamental : que l'existence n'est pas « donnée » par ce que les modernes appellent « Nature », mais qu'elle est une création des *Autres*, les dieux ou les Etres semi-divins. Au contraire, les fêtes restituent la dimension sacrée de l'existence, en réapprenant comment les dieux ou les Ancêtres mythiques ont créé l'homme et lui ont enseigné les divers comportements sociaux et les travaux pratiques.

D'un certain point de vue, cette « sortie » périodique du Temps historique, et surtout les conséquences qu'elle a pour l'existence globale de l'homme religieux, peut paraître comme un refus de la liberté créatrice. Il s'agit, en somme, d'un éternel retour *in illo tempore*, dans un passé qui est « mythique » et n'a rien d'historique. On

pourrait en conclure que cette éternelle répétition des gestes exemplaires révélés par les dieux *ab origine* s'oppose à tout progrès humain et paralyse toute spontanéité créatrice. Cette conclusion est en partie justifiée. En partie seulement, car l'homme religieux, même le plus « primitif », ne refuse pas, par principe, le « progrès » : il l'accepte, mais en lui conférant une origine et une dimension divines. Tout ce qui, dans la perspective moderne, nous semble avoir marqué des « progrès » (de n'importe quelle nature : sociale, culturelle, technique, etc.), par rapport à une situation antérieure, tout cela a été assumé par les diverses sociétés primitives, au cours de leur longue histoire, comme autant de nouvelles révélations divines. Nous laisserons, pour l'instant, de côté cet aspect du problème. L'important ici, c'est de comprendre la signification religieuse de cette répétition des gestes divins. Or, il semble évident que, si l'homme religieux sent le besoin de reproduire indéfiniment les mêmes gestes exemplaires, *c'est qu'il aspire et s'efforce à vivre tout près de ses dieux.*

Devenir périodiquement le contemporain des dieux.

En étudiant, dans le chapitre précédent, le symbolisme cosmologique des villes, des temples et des maisons, nous avons montré qu'il est solidaire de l'idée d'un « Centre du Monde ». L'expérience religieuse impliquée dans le symbolisme du Centre semble être la suivante : l'homme désire se situer dans un espace « ouvert vers en haut, en communication avec le monde divin ». Vivre auprès d'un « Centre du Monde » équivaut, en somme, à vivre le plus près possible des dieux.

On découvre le même désir de s'approcher des dieux en analysant la signification des fêtes religieuses. Réintégrer

le Temps sacré de l'origine, c'est devenir le « contemporain des dieux », donc vivre en leur présence, même si cette présence est mystérieuse, en ce sens qu'elle n'est pas toujours visible. L'intentionnalité déchiffrée dans l'expérience de l'Espace et du Temps sacrés révèle le désir de réintégrer une situation primordiale : celle où les dieux et les Ancêtres mythiques étaient *présents,* étaient en train de créer le Monde, ou de l'organiser, ou de révéler aux humains les fondements de la civilisation. Cette « situation primordiale » n'est pas d'ordre historique, elle n'est pas chronologiquement calculable; il s'agit d'une antériorité mythique, du Temps de l' « origine », de ce qui s'est passé « au commencement », *in principio.*

Or, « au commencement » se passait ceci : les Êtres divins ou semi-divins développaient leur activité sur la Terre. La nostalgie des « origines » est donc une nostalgie religieuse. L'homme désire retrouver la présence active des dieux, il désire également vivre dans le Monde frais, pur et « fort », tel qu'il sortit des mains du Créateur. C'est la nostalgie de la *perfection des commencements* qui explique en grande partie le retour périodique *in illo tempore.* En termes chrétiens, on pourrait dire qu'il s'agit d'une « nostalgie du Paradis », bien que, au niveau des cultures primitives, le contexte religieux et idéologique soit tout autre que dans le judéo-christianisme. Mais le Temps mythique que l'on s'efforce de réactualiser périodiquement est un Temps sanctifié par la présence divine, et on peut dire que le désir de vivre dans la *présence divine* et dans un *monde parfait* (parce qu'à peine né) correspond à la nostalgie d'une situation paradisiaque.

Comme nous l'avons remarqué plus haut, ce désir de l'homme religieux de revenir périodiquement *en arrière,* son effort de réintégrer une situation mythique, celle qui était *au commencement,* peut paraître insupportable et humiliant aux yeux d'un moderne. Une telle nostalgie

conduit fatalement à la continuelle répétition d'un nombre limité de gestes et de comportements. Jusqu'à un certain point on peut même dire que l'homme religieux, surtout celui des sociétés « primitives », est par excellence un homme paralysé par le mythe de l'éternel retour. Un psychologue moderne serait tenté de déchiffrer dans un tel comportement l'angoisse devant le risque de la nouveauté, le refus d'assumer la responsabilité d'une existence authentique et historique, la nostalgie d'une situation « paradisiaque » justement parce qu'embryonnaire, insuffisamment dégagée de la Nature.

Le problème est trop complexe pour être abordé ici. Il déborde d'ailleurs notre propos, car il implique le problème de l'opposition entre l'homme moderne et prémoderne. Notons pourtant que ce serait une erreur de croire que l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques refuse d'assumer la responsabilité d'une existence authentique. Au contraire, nous l'avons vu et nous y reviendrons, il assume courageusement d'énormes responsabilités : par exemple, celle de collaborer à la création du Cosmos, de créer son propre monde, d'assurer la vie des plantes et des animaux, etc. Mais il s'agit d'une autre sorte de responsabilité que celles qui nous semblent à nous les seules authentiques et valables. Il s'agit *d'une responsabilité sur le plan cosmique,* à la différence des responsabilités d'ordre moral, social ou historique, seules connues des civilisations modernes. Dans la perspective de l'existence profane, l'homme ne se reconnaît de responsabilité qu'envers soi-même et envers la société. Pour lui, l'Univers ne constitue pas à proprement parler un Cosmos, une unité vivante et articulée; c'est, purement et simplement, la somme des réserves matérielles et des énergies physiques de la planète, et la grande préoccupation de l'homme moderne est de ne pas épuiser maladroitement les ressources économiques du globe. Mais, exis-

tentiellement, le « primitif » se situe toujours dans un contexte cosmique. Son expérience personnelle ne manque ni d'authenticité ni de profondeur, mais, s'exprimant dans un langage qui ne nous est pas familier, elle semble aux yeux des modernes inauthentique ou enfantine.

Pour revenir à notre propos immédiat : nous ne sommes pas fondés à interpréter le retour périodique dans le Temps sacré de l'origine comme un refus du monde réel et une évasion dans le rêve et dans l'imaginaire. Au contraire, ici encore perce l'*obsession ontologique*, cette caractéristique essentielle de l'homme des sociétés primitives et archaïques. Car, en somme, désirer réintégrer le *Temps de l'origine*, c'est désirer aussi bien retrouver la *présence des dieux* que récupérer le *Monde fort, frais et pur*, tel qu'il était *in illo tempore*. C'est à la fois une soif du *sacré* et une nostalgie de l'*Etre*. Sur le plan existentiel, cette expérience se traduit par la certitude de pouvoir recommencer périodiquement la vie avec le maximum de « chances ». C'est, en effet, non seulement une vision optimiste de l'existence, mais aussi une adhésion totale à l'Etre. Par tous ses comportements, l'homme religieux proclame qu'il ne croit qu'à l'Etre, que sa participation à l'Etre lui est garantie par la révélation primordiale dont il est le gardien. La somme des révélations primordiales est constituée par ses mythes.

Mythe = Modèle exemplaire.

Le mythe raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire un événement primordial qui a eu lieu au commencement du Temps, *ab initio*[1]. Mais raconter une histoire sacrée

1. Dans les pages qui suivent, nous reprenons de longs passages de nos livres *Le Mythe de l'Eternel Retour* et *Aspects du Mythe*.

équivaut à révéler un mystère, car les personnages du mythe ne sont pas des êtres humains : ce sont des dieux ou des Héros civilisateurs, et pour cette raison leurs *gesta* constituent des mystères : l'homme ne pouvait pas les connaître si on ne les lui avait pas révélés. Le mythe est donc l'histoire de ce qui s'est passé *in illo tempore*, le récit de ce que les dieux ou les êtres divins ont fait au commencement du Temps, « Dire » un mythe, c'est proclamer ce qui s'est passé *ab origine*. Une fois « dit », c'est-à-dire révélé, le mythe devient vérité apodictique : il fonde la vérité absolue. « C'est ainsi parce qu'il est dit que c'est ainsi », déclarent les Eskimos Netsilik pour justifier le bien-fondé de leur histoire sacrée et de leurs traditions religieuses. Le mythe proclame l'apparition d'une nouvelle « situation » cosmique ou d'un événement primordial. C'est donc toujours le récit d'une « création » : on raconte comment quelque chose a été effectué, a commencé d'*être*. Voilà pourquoi le mythe est solidaire de l'ontologie : il ne parle que des *réalités*, de ce qui est arrivé *réellement*, de ce qui s'est pleinement manifesté.

Il s'agit évidemment des réalités sacrées, car c'est le *sacré* qui est le *réel* par excellence. Rien de ce qui appartient à la sphère du profane ne participe à l'Être, puisque le profane n'a pas été fondé ontologiquement par le mythe, il n'a pas de modèle exemplaire. Comme nous le verrons plus bas, le travail agricole est un rite révélé par des dieux ou par les Héros civilisateurs. Aussi constitue-t-il un acte à la fois *réel* et *significatif*. Comparons-le avec le travail agricole dans une société désacralisée : ici, il est devenu un acte profane, justifié uniquement par le profit économique. On laboure la terre pour l'exploiter, on poursuit la nourriture et le gain. Vidé de symbolisme religieux, le travail agricole devient à la fois « opaque » et exténuant : il ne révèle aucune significa-

tion, ne ménage aucune « ouverture » vers l'universel, vers le monde de l'esprit.

Aucun dieu, aucun Héros civilisateur n'a jamais révélé un acte profane. Tout ce que les dieux ou les Ancêtres ont fait, donc tout ce que les mythes racontent sur leur activité créatrice, appartient à la sphère du sacré et, par conséquent, participe à l'*Etre*. Par contre, ce que les hommes font de leur propre initiative, ce qu'ils font sans modèle mythique appartient à la sphère du profane : aussi est-ce une activité vaine et illusoire, en fin de compte irréelle. Plus l'homme est religieux, plus il dispose des modèles exemplaires pour ses comportements et ses actions. Ou encore, plus il est religieux, plus il s'insère dans le *réel*, et moins il risque de se perdre dans des actions non-exemplaires, « subjectives » et, en somme, aberrantes.

Il est un aspect du mythe qui mérite d'être particulièrement souligné : le mythe révèle la sacralité absolue, parce qu'il raconte l'activité créatrice des dieux, dévoile la sacralité de leur œuvre. En d'autres termes, le mythe décrit les diverses et parfois dramatiques irruptions du sacré dans le monde. Pour cette raison, chez beaucoup de primitifs, les mythes ne peuvent être indifféremment récités n'importe où et n'importe quand, mais seulement pendant les saisons rituellement plus riches (automne, hiver) ou dans l'intervalle des cérémonies religieuses, en un mot, dans un *laps de temps sacré*. C'est l'irruption du sacré dans le monde, racontée par le mythe, qui *fonde* réellement le monde. Chaque mythe montre comment une réalité est venue à l'existence, fût-ce la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, une institution humaine. En narrant *comment* les choses sont venues à l'existence, on les explique et on répond indirectement à une autre question : *pourquoi* sont-elles venues à l'existence? Le

« pourquoi » est toujours imbriqué dans le « comment ». Et ceci pour la simple raison qu'en racontant *comment* est née une chose on révèle l'irruption du sacré dans le Monde, cause ultime de toute existence réelle.

D'autre part, toute création étant œuvre divine, et donc irruption du sacré, représente également une irruption d'énergie créatrice dans le Monde. Toute création éclate d'une plénitude. Les dieux créent par un excès de puissance, par débordement d'énergie. La création se fait par un surcroît de substance ontologique. C'est pour cette raison que le mythe qui raconte cette ontophanie sacrée, cette manifestation victorieuse d'une plénitude d'être, devient le modèle exemplaire de toutes les activités humaines : lui seul révèle le *réel*, le surabondant, l'efficace. « Nous devons faire ce que les dieux firent au commencement », dit un texte indien (*Çatapatha Brahmâna*, VII, 2, I, 4). « Ainsi ont fait les dieux, ainsi font les hommes », ajoute *Taittiriya Brahmâna* (I, 5, IX, 4). La fonction maîtresse du mythe est donc de « fixer » les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : alimentation, sexualité, travail, éducation, etc. Se comportant en tant qu'être humain pleinement responsable, l'homme imite les gestes exemplaires des dieux, répète leurs actions, qu'il s'agisse d'une simple fonction physiologique comme alimentation ou d'une activité sociale, économique, culturelle, militaire, etc.

En Nouvelle-Guinée, de nombreux mythes parlent de longs voyages sur mer, fournissant ainsi « des modèles aux navigateurs actuels », mais aussi des modèles pour toutes les autres activités, « qu'il s'agisse d'amour, de guerre, de pêche, de produire la pluie, ou de quoi que ce soit... Le récit fournit des précédents pour les différents moments de la construction d'un bateau, pour les tabous sexuels qu'elle implique, etc. » Le capitaine qui prend la

mer personnifie le héros mythique Aori. « Il porte le costume qu'Aori revêtait d'après le mythe; il a comme lui la figure noircie, et dans les cheveux un *love* pareil à celui qu'Aori a enlevé de la tête d'Iviri. Il danse sur la plate-forme, et il ouvre les bras comme Aori déployait ses ailes... Un pêcheur me dit que lorsqu'il allait tirer des poissons (avec son arc) il se donnait pour Kivavia lui-même. Il n'implorait pas la faveur et l'aide de ce héros mythique : il s'identifiait à lui[1]. »

Ce symbolisme des précédents mythiques se retrouve dans d'autres cultures primitives. Au sujet des Karuk de Californie, J. P. Harrington écrit : « Tout ce que faisait le Karuk, il ne l'accomplissait que parce que les Ikxareyavs, croyait-on, en avaient donné l'exemple dans les temps mythiques. Ces Ikxareyavs étaient les gens qui habitaient l'Amérique avant l'arrivée des Indiens. Les Karuk modernes, ne sachant comment rendre ce mot, proposent des traductions comme " les princes ", " les chefs ", " les anges "... Ils ne restèrent avec eux que le temps nécessaire pour faire connaître et mettre en train toutes les coutumes, disant chaque fois aux Karuk : " Voilà comment feraient les humains. " Leurs actes et leurs paroles sont encore aujourd'hui rapportés et cités dans les formules magiques des Karuk[2]. »

Cette répétition fidèle des modèles divins a un double résultat : 1° d'une part, en imitant les dieux, l'homme se maintient dans le sacré et, par conséquent, dans la réalité; 2° d'autre part, grâce à la réactualisation ininterrompue des gestes divins exemplaires, le monde est sanctifié. Le comportement religieux des hommes contribue à maintenir la sainteté du monde.

1. F. E. Williams, cité par Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162-164.
2. J. P. Harrington, cité par Lévy-Bruhl, *Ibid.*, p. 165.

Réactualiser les mythes.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'homme religieux assume une humanité qui a un modèle trans-humain, transcendant. Il ne se reconnaît *véritablement homme* que dans la mesure où il imite les dieux, les Héros civilisateurs ou les Ancêtres mythiques. Bref, l'homme religieux se veut *autre* qu'il ne se trouve être sur le plan de son expérience profane. L'homme religieux n'est pas *donné* : il *se fait* lui-même, en s'approchant des modèles divins. Ces modèles, nous l'avons dit, sont conservés par les mythes, par l'histoire des *gesta* divins. Par conséquent, l'homme religieux, lui aussi, se considère *fait* par l'Histoire, comme l'homme profane; mais la seule Histoire qui l'intéresse est l'*Histoire sacrée* révélée par les mythes, celle des dieux; tandis que l'homme profane se veut constitué uniquement par l'Histoire humaine, donc justement par cette somme des actes qui, pour l'homme religieux, ne présente aucun intérêt puisqu'elle manque de modèles divins. Il faut le souligner : dès le début, l'homme religieux situe son propre modèle à atteindre sur le plan transhumain, celui qui est révélé par les mythes. *On ne devient homme véritable qu'en se conformant à l'enseignement des mythes, en imitant les dieux.*

Ajoutons qu'une telle *imitatio dei* implique parfois, pour les primitifs, une très grave responsabilité. Nous avons vu que certains sacrifices sanglants trouvent leur justification dans un acte divin primordial : *in illo tempore,* le dieu a tué le monstre marin et morcelé son corps afin de créer le Cosmos. L'homme répète ce sacrifice sanglant, parfois même humain, lorsqu'il doit construire un village, un temple ou simplement une maison. Ce que peuvent être les conséquences de l'*imitatio dei* résulte

assez clairement des mythologies et des rituels de nombreux peuples primitifs. Pour donner un seul exemple : d'après les mythes des paléo-cultivateurs, l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui – mortel, sexualisé et condamné au travail – à la suite d'un meurtre primordial : avant l'époque mythique, un Etre divin, assez souvent une femme ou une jeune fille, parfois un enfant ou un homme, s'est laissé immoler pour que des tubercules ou des arbres fruitiers puissent pousser de son corps. Ce premier assassinat a changé radicalement le mode d'être de l'existence humaine. L'immolation de l'Etre divin a inauguré tant la nécessité de l'alimentation que la fatalité de la mort et, par voie de conséquence, la sexualité, l'unique moyen d'assurer la continuité de la vie. Le corps de la divinité immolée s'est transformé en nourriture; son âme est descendue sous la terre, où elle a fondé le Pays des Morts. Ad. E. Jensen, qui a consacré à ce type de divinités, qu'il appelle des divinités *dema*, une étude importante, a fort bien montré qu'en se nourrissant ou en trépassant l'homme participe à l'existence des *dema*[1].

Pour tous ces peuples paléo-cultivateurs, l'essentiel consiste à évoquer périodiquement l'événement primordial qui a fondé l'actuelle condition humaine. Toute leur vie religieuse est une commémoration, une remémoration. Le souvenir réactualisé par des rites (par la réitération du meurtre primordial) joue un rôle décisif : on doit bien se garder d'oublier ce qui s'est passé *in illo tempore*. Le vrai péché, c'est l'oubli : la jeune fille qui, lors de sa première menstruation, demeure trois jours dans une cabane sombre, sans parler à personne, se comporte ainsi

1. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948). Le terme *dema* a été emprunté par Jensen aux Marind-anim de la Nouvelle-Guinée. Cf. aussi *Aspects du Mythe*, pp. 129 sq.

parce que la fille mythique assassinée, s'étant transformée en Lune, resta trois jours dans les ténèbres; si la jeune cataméniale contrevient au tabou de silence et parle, elle se rend coupable de l'oubli d'un événement primordial. La mémoire personnelle n'entre pas en jeu : ce qui compte, c'est de se remémorer l'événement mythique, le seul digne d'intérêt, parce que le seul créateur. C'est au mythe primordial qu'appartient de conserver la vraie histoire, l'histoire de la condition humaine : c'est en lui qu'il faut chercher et retrouver les principes et les paradigmes de toute conduite.

C'est à ce stade de culture qu'on rencontre le cannibalisme rituel. Le grand souci du cannibale semble bien être d'essence métaphysique : il ne doit pas oublier ce qui s'est passé *in illo tempore*. Volhardt et Jensen l'ont très clairement montré : en abattant et en dévorant des truies à l'occasion des festivités, en mangeant les prémices de la récolte des tubercules, *on mange le corps divin au même titre que pendant les repas cannibales*. Sacrifices des truies, chasse aux têtes, cannibalisme sont symboliquement solidaires de la récolte des tubercules ou des noix de coco. C'est le mérite de Volhardt[1] d'avoir dégagé, en même temps que le sens religieux de l'anthropophagie, la responsabilité humaine assumée par le cannibale. La plante alimentaire n'est pas donnée dans la Nature : elle est le produit d'un assassinat, car c'est ainsi qu'elle a été créée à l'aube des temps. La chasse aux têtes, les sacrifices humains, le cannibalisme, tout ceci a été accepté par l'homme afin d'assumer la vie des plantes. Volhardt a justement insisté là-dessus : le cannibale assume sa responsabilité dans le monde, le cannibalisme n'est pas un comportement « naturel » de l'homme « primitif » (il ne

1. E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939). Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 37 sq.

se situe d'ailleurs pas aux niveaux les plus archaïques de culture), mais un comportement culturel, fondé sur une vision religieuse de la vie. Pour que le monde végétal survive, l'homme doit tuer et être tué; il doit, en outre, assumer la sexualité jusqu'à ses limites extrêmes : l'orgie. Une chanson abyssine le proclame : « Celle qui n'a pas encore engendré, qu'elle engendre; celui qui n'a pas encore tué, qu'il tue! » C'est une autre manière de dire que les deux sexes sont condamnés à assumer leur destin.

Il ne faut jamais oublier, avant de porter un jugement sur le cannibalisme, que celui-ci a été fondé par des Etres surnaturels. Mais ils l'ont fondé pour permettre aux humains d'assumer une responsabilité dans le Cosmos, pour les mettre en état de veiller à la continuité de la vie végétale. Il s'agit donc d'une responsabilité d'ordre religieux. Les cannibales Uitoto l'affirment : « Nos traditions sont toujours vivantes parmi nous, même lorsque nous ne dansons pas; mais nous travaillons uniquement pour pouvoir danser. » Les danses consistent dans la réitération de tous les événements mythiques, donc aussi du premier assassinat suivi d'anthropophagie.

Nous avons rappelé cet exemple pour montrer que, chez les primitifs comme dans les civilisations paléo-occidentales, l'*imitatio dei* n'est pas conçue d'une manière idyllique, qu'elle implique une terrible responsabilité humaine. En jugeant une société « sauvage », il ne faut pas perdre de vue que même les actes les plus barbares et les comportements les plus aberrants ont des modèles trans-humains, divins. C'est un tout autre problème, que nous n'aborderons pas ici, de savoir pourquoi, à la suite de quelles dégradations et incompréhensions, certains comportements religieux se détériorent et deviennent aberrants. Ce qu'il importe de souligner ici c'est que l'homme religieux voulait et croyait imiter ses dieux

même lorsqu'il se laissait entraîner dans des actions qui frôlaient la folie, la turpitude et le crime.

Histoire sacrée, Histoire, historicisme.

Récapitulons : L'homme religieux connaît deux sortes de Temps : profane et sacré. Une durée évanescente, et une « suite d'éternités » périodiquement récupérables durant les fêtes qui constituent le calendrier sacré. Le Temps liturgique du calendrier se déroule en cercle fermé : c'est le Temps cosmique de l'Année, sanctifié par les « œuvres des dieux ». Et parce que l'œuvre divine la plus grandiose a été la Création du Monde, la commémoration de la cosmogonie joue un rôle important dans beaucoup de religions. Le Nouvel An coïncide avec le premier jour de la Création. L'Année est la dimension temporelle du Cosmos. On dit : « le Monde a passé » lorsqu'un an s'est écoulé.

Chaque Nouvel An on réitère la cosmogonie, on re-crée le Monde, et, ce faisant, on « crée » aussi le Temps, on le régénère en le « commençant de nouveau ». Aussi le mythe cosmogonique sert-il de modèle exemplaire à toute « création » ou « construction », et est-il même utilisé comme moyen rituel de guérison. En redevenant symboliquement le contemporain de la Création, on réintègre la plénitude primordiale. Le malade guérit parce qu'il recommence sa vie avec une somme intacte d'énergie.

La fête religieuse est la réactualisation d'un événement primordial, d'une « histoire sacrée » dont les acteurs sont les dieux ou les Etres semi-divins. Or, l'« histoire sacrée » est racontée dans les mythes. Par conséquent, les participants à la fête deviennent les contemporains des dieux et des Etres semi-divins. Ils vivent dans le Temps

primordial sanctifié par la présence et l'activité des dieux. Le calendrier sacré régénère périodiquement le Temps, parce qu'il le fait coïncider avec le *Temps de l'origine,* le Temps « fort » et « pur ». L'expérience religieuse de la fête, c'est-à-dire la participation au sacré, permet aux hommes de vivre périodiquement dans la présence des dieux. De là l'importance capitale des mythes dans toutes les religions pré-mosaïques, car les mythes racontent les *gesta* des dieux, et ces *gesta* constituent les modèles exemplaires de toutes les activités humaines. Dans la mesure où il imite ses dieux, l'homme religieux vit dans le *Temps de l'origine,* le Temps mythique. Il « sort » de la durée profane pour rejoindre un Temps « immobile », l'« éternité ».

Parce que les mythes constituent son « histoire sainte », l'homme religieux des sociétés primitives doit se garder de les oublier : en réactualisant les mythes, il approche ses dieux et participe à la sainteté. Mais il y a aussi des « histoires divines tragiques », et l'homme assume une grande responsabilité devant soi-même et devant la Nature en les réactualisant périodiquement. Le cannibalisme rituel, par exemple, est la conséquence d'une conception religieuse tragique.

En résumé, par la réactualisation de ses mythes, l'homme religieux s'efforce de s'approcher des dieux et de participer à l'*Etre*; l'imitation des modèles exemplaires divins exprime à la fois son désir de sainteté et sa nostalgie ontologique.

Dans les religions primitives et archaïques, l'éternelle répétition des gestes divins se justifie en tant qu'*imitatio dei.* Le calendrier sacré reprend annuellement les mêmes fêtes, la commémoration des mêmes événements mythiques. A proprement parler, le calendrier sacré se présente comme l'« éternel retour » d'un nombre limité de gestes divins, et ceci est vrai non seulement des religions primitives, mais aussi de toutes les autres religions. Partout le calendrier des fêtes constitue un retour périodique des mêmes situations primordiales et, par conséquent, la réactualisation du même Temps sacré. Pour l'homme religieux, la réactualisation des mêmes événements mythiques constitue son plus grand espoir : à chaque réactualisation il retrouve la chance de transfigurer son existence, de la rendre semblable au modèle divin. En somme, pour l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques, l'éternelle répétition des gestes exemplaires et l'éternelle rencontre avec le même Temps mythique de l'origine, sanctifié par les dieux, n'impliquent nullement une vision pessimiste de la vie; bien au contraire, c'est grâce à cet « éternel retour » aux sources du sacré et du réel que l'existence humaine lui paraît sauvée du néant et de la mort.

La perspective change totalement lorsque *le sens de la religiosité cosmique s'obscurcit.* C'est ce qui se passe dans certaines sociétés plus évoluées, lorsque les élites intellectuelles se détachent progressivement des cadres de la religion traditionnelle. La sanctification périodique du Temps cosmique s'avère alors inutile et insignifiante. Les dieux ne sont plus accessibles à travers les rythmes cosmiques. La signification religieuse de la répétition des gestes exemplaires est perdue. Or, *la répétition vidée de son contenu religieux conduit nécessairement à une vision pessimiste de l'existence.* Lorsqu'il n'est plus un véhicule pour réintégrer une situation primordiale, et pour retrouver la présence mystérieuse des dieux, *lorsqu'il est désacralisé,* le Temps cyclique devient terrifiant : il se révèle comme un cercle tournant indéfiniment sur lui-même, se répétant à l'infini.

C'est ce qui est arrivé dans l'Inde, où la doctrine des cycles cosmiques (*yuga*) a été savamment élaborée. Un cycle complet, un *mahâyuga,* comprend 12 000 ans. Il se

termine par une « dissolution », un *pralaya*, qui se répète d'une manière plus radicale (*mahâpralaya*, la « Grande Dissolution ») à la fin du millième cycle. Car le schéma exemplaire : « création-destruction-création, etc. », se reproduit à l'infini. Les 12000 ans d'un *mahâyuga* sont considérés comme des « années divines », chacune d'elles durant 360 ans, ce qui donne un total de 4320000 ans pour un seul cycle cosmique. Un millier de semblables *mahâyuga* constituent un *kalpa* (« forme »); quatorze *kalpa* font un *manvantâra*. (Ainsi appelé parce qu'on suppose que chaque *manvantâra* est régi par un Manu, l'Ancêtre-Roi mythique.) Un *kalpa* équivaut à un jour de la vie de Brahma; un autre *kalpa* à une nuit. Cent de ces « années » de Brahma, soit 311000 milliards d'années humaines, constituent la vie du Dieu. Mais cette durée considérable de la vie de Brahma ne parvient même pas à épuiser le Temps, car les dieux ne sont pas éternels et les créations et destructions cosmiques se poursuivent *ad infinitum*[1].

C'est le véritable « éternel retour », l'éternelle répétition du rythme fondamental du Cosmos : sa destruction et sa re-création périodique. En somme, c'est la conception primitive de l'« Année-Cosmos », mais vidée de son contenu religieux. Il faut dire que la doctrine des *yuga* a été élaborée par les élites intellectuelles et que, si elle est devenue une doctrine pan-indienne, il ne faut pas s'imaginer qu'elle révélait son aspect terrifiant à toutes les populations de l'Inde. C'étaient surtout les élites religieuses et philosophiques qui sentaient le désespoir devant le Temps cyclique qui se répétait à l'infini. Car cet éternel retour impliquait, pour la pensée indienne, l'éternel retour à l'existence grâce au *karma*, la loi de la casualité

1. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 169 sq. Voir aussi *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 80 sq.

universelle. D'autre part, le Temps était homologué à l'illusion cosmique (*mâyâ*), et l'éternel retour à l'existence signifiait la prolongation indéfinie de la souffrance et de l'esclavage. Le seul espoir était, pour ces élites religieuses et philosophiques, le non-retour à l'existence, l'abolition du *karma*; en d'autres termes, la délivrance définitive (*moksha*), impliquant la transcendance du Cosmos[1].

La Grèce aussi a connu le mythe de l'éternel retour, et les philosophes de l'époque tardive ont poussé à ses limites extrêmes la conception du Temps circulaire. Pour citer le bel aperçu de H. Ch. Puech : « Selon la célèbre définition platonicienne, le temps que détermine et mesure la révolution des sphères célestes est l'image mobile de l'immobile éternité, qu'il imite en se déroulant en cercle. En conséquence, le devenir cosmique tout entier et, de même, la durée de ce monde de génération et de corruption qui est le nôtre se développeront en cercle ou selon une succession indéfinie de cycles au cours desquels la même réalité se fait, se défait, se refait, conformément à une loi et à des alternatives immuables. Non seulement la même somme d'être s'y conserve sans que rien ne se perde ni ne se crée, mais encore certains penseurs de l'Antiquité finissante – pythagoriciens, stoïciens, platoniciens – en viennent à admettre qu'à l'intérieur de chacun de ces cycles de durée, de ces *aiones*, de ces *aeva*, se reproduisent les mêmes situations qui se sont déjà produites dans les cycles antérieurs et se reproduiront dans les cycles subséquents – à l'infini. Aucun événement n'est unique, ne se joue en une seule fois (par exemple, la condamnation et la mort de Socrate), mais il

1. Cette transcendance s'obtient, d'ailleurs, en profitant du « moment favorable » (*kshana*), ce qui implique une sorte de Temps sacré qui permet la « sortie du Temps »; voir *Images et Symboles*, pp. 105 sq.

s'est joué, et se jouera perpétuellement; les mêmes individus ont apparu, apparaissent et réapparaîtront à chaque retour du cercle sur lui-même. La durée cosmique est une répétition et *anakuklesis,* retour éternel[1]. »

Par rapport aux religions archaïques et paléo-orientales, aussi bien que par rapport aux conceptions mythico-philosophiques de l'Eternel Retour, telles qu'elles ont été élaborées dans l'Inde et dans la Grèce, le judaïsme présente une innovation capitale. *Pour le judaïsme, le Temps a un commencement et aura une fin.* L'idée du Temps cyclique est dépassée. Jahvé ne se manifeste plus dans le *Temps cosmique* (comme les dieux des autres religions), mais dans un *Temps historique,* qui est irréversible. Chaque nouvelle manifestation de Jahvé dans l'Histoire n'est plus réductible à une manifestation antérieure. La chute de Jérusalem exprime la colère de Jahvé contre son peuple, mais ce n'est pas la même colère que Jahvé avait exprimée par la chute de Samarie. Ses gestes sont des interventions *personnelles* dans l'Histoire et ne révèlent leur sens profond *que pour son peuple,* le peuple que Jahvé a *choisi.* L'événement historique gagne ici une nouvelle dimension : il devient une *théophanie*[2].

Le christianisme va encore plus loin dans la valorisation du *Temps historique.* Parce que Dieu s'est *incarné,* qu'il a assumé *une existence humaine historiquement conditionnée,* l'Histoire devient susceptible d'être sanctifiée. L'*illud tempus* évoqué par les Evangiles est un Temps historique clairement précisé – le Temps où Ponce Pilate était le gouverneur de la Judée –, mais il a été *sanctifié par la présence du Christ.* Le chrétien

1. Henri-Charles Puech, « La Gnose et le Temps », (*Eranos-Jahrbuch,* XX, 1951), pp. 60-61.
2. Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour,* pp. 152 sq., sur la valorisation de l'Histoire par le judaïsme, surtout par les prophètes.

contemporain qui participe au Temps liturgique rejoint l'*illud tempus* dans lequel a vécu, agonisé et est ressuscité Jésus, mais il ne s'agit plus d'un Temps mythique, mais du Temps où Ponce Pilate gouvernait la Judée. Pour le chrétien aussi le calendrier sacré reprend indéfiniment les mêmes événements de l'existence du Christ, mais ces événements se sont déroulés dans l'Histoire; ils ne sont plus des faits qui se sont passés à l'*origine du Temps,* « au commencement » (avec cette nuance que pour le chrétien le Temps commence de nouveau avec la naissance du Christ, car l'incarnation fonde une nouvelle situation de l'homme dans le Cosmos). Bref l'Histoire se révèle comme une nouvelle dimension de la présence du Dieu dans le monde. L'*Histoire* redevient l'*Histoire sainte,* telle qu'elle était conçue, mais dans une perspective mythique, dans les religions primitives et archaïques[1].

C'est à une *théologie,* et non pas à une *philosophie,* de l'Histoire qu'aboutit le christianisme. Car les interventions de Dieu dans l'Histoire, et surtout l'Incarnation dans la personne historique de Jésus-Christ, ont un but trans-historique : le *salut* de l'homme.

Hegel reprend l'idéologie judéo-chrétienne et l'applique à l'Histoire universelle dans sa totalité : l'Esprit universel se manifeste *continuellement* dans les événements historiques, et ne se manifeste *que* dans ces événements. L'Histoire devient donc, *dans sa totalité,* une théophanie : tout ce qui s'est passé dans l'Histoire *devait se passer ainsi,* parce que c'est l'Esprit universel qui l'a voulu ainsi. C'est la voie ouverte aux différentes formes de philosophie historiciste du XXe siècle. Ici s'arrête notre investigation, car toutes ces nouvelles valorisations

1. Cf. M. Eliade, *Images et Symboles,* pp. 222 sq.; *Aspects du Mythe,* pp. 199 sq.

du Temps et de l'Histoire appartiennent à l'histoire de la philosophie. Il faut pourtant ajouter que l'historicisme se constitue en tant que produit de décomposition du christianisme : il accorde une importance décisive à l'événement historique (ce qui est une idée d'origine judéo-chrétienne), mais à l'*événement historique en tant que tel,* c'est-à-dire en lui déniant toute possibilité de révéler une intention sotériologique, trans-historique[1].

En ce qui concerne les conceptions du Temps auxquelles se sont arrêtées certaines philosophies historicistes et existentialistes, une remarque n'est pas sans intérêt : bien qu'il ne soit plus conçu comme un « cercle », le Temps retrouve, dans ces philosophies modernes, l'aspect terrifiant qu'il avait dans les philosophies indienne et grecque de l'Eternel Retour. Définitivement désacralisé, le Temps se présente comme une durée précaire et évanescente qui mène irrémédiablement à la mort.

1. Sur les difficultés de l'historicisme, voir *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 218 sq.

CHAPITRE III

La sacralité de la Nature et la religion cosmique

Pour l'homme religieux, la Nature n'est jamais exclusivement « naturelle » : elle est toujours chargée d'une valeur religieuse. Ceci s'explique, puisque le Cosmos est une création divine : sorti des mains des dieux, le Monde reste imprégné de sacralité. Il ne s'agit pas seulement d'une sacralité communiquée par les dieux, celle, par exemple, d'un lieu ou d'un objet consacré par une présence divine. Les dieux ont fait plus : *ils ont manifesté les différentes modalités du sacré dans la structure même du Monde et des phénomènes cosmiques.*

Le Monde se présente de telle façon qu'en le contemplant l'homme religieux découvre les multiples modes du sacré, et par conséquent de l'Etre. Avant tout, le Monde *existe,* il est *là,* et il a une structure : il n'est pas un Chaos, mais un Cosmos; donc il s'impose en tant que création, en tant qu'œuvre des dieux. Cette œuvre divine garde toujours une transparence; elle dévoile spontanément les multiples aspects du sacré. Le Ciel révèle directement, « naturellement », la distance infinie, la transcendance du dieu. La Terre, elle aussi, est « transparente » : elle se présente comme mère et nourricière universelle. Les rythmes cosmiques manifestent l'ordre, l'harmonie, la permanence, la fécondité. Dans son

ensemble, le Cosmos est à la fois un organisme *réel, vivant* et *sacré* : il découvre à la fois les modalités de l'Etre et de la sacralité. Ontophanie et hiérophanie se rejoignent.

Dans ce chapitre, nous tâcherons de comprendre comment le Monde se montre aux yeux de l'homme religieux; plus exactement, *comment la sacralité se révèle à travers les structures mêmes du Monde.* Il ne faut pas oublier que, pour l'homme religieux, le « surnaturel » est indissolublement lié au « naturel », que la Nature exprime toujours quelque chose qui la transcende. Comme nous l'avons dit : si une pierre sacrée est vénérée, c'est qu'elle est *sacrée,* et non parce qu'elle est *pierre*; c'est la sacralité *manifestée à travers le mode d'être de la pierre qui* révèle sa véritable essence. Aussi ne peut-on pas parler de « naturisme » ou de « religion naturelle », dans le sens donné à ces mots au XIXe siècle; car c'est la « surnature » qui se laisse saisir par l'homme religieux à travers les aspects « naturels » du Monde.

Le sacré céleste et les dieux ouraniens.

La simple contemplation de la voûte céleste suffit à déclencher une expérience religieuse. Le Ciel se révèle infini, transcendant. Il est par excellence le *ganz andere* par rapport à ce rien que représentent l'homme et son environnement. La transcendance se révèle par la simple prise de conscience de la hauteur infinie. Le « très haut » devient spontanément un attribut de la divinité. Les régions supérieures inaccessibles à l'homme, les zones sidérales, acquièrent les prestiges du transcendant, de la réalité absolue, de l'éternité. Là est la demeure des dieux; là parviennent quelques privilégiés par des rites d'ascension; là s'élèvent, selon les conceptions de certaines

religions, les âmes des morts. Le « très haut » est une dimension inaccessible à l'homme comme tel; elle appartient de droit aux forces et aux Etres surhumains. Celui qui s'élève en gravissant les marches d'un sanctuaire ou l'échelle rituelle qui conduit au Ciel cesse alors d'être homme : d'une manière ou d'une autre, il participe à une condition surnaturelle.

Il ne s'agit pas d'une opération logique, rationnelle. La catégorie transcendantale de la « hauteur », de supraterrestre, de l'infini se révèle à l'homme tout entier, à son intelligence aussi bien qu'à son âme. C'est une prise de conscience totale de l'homme : en face du Ciel, il découvre à la fois l'incommensurabilité divine et sa propre situation dans le Cosmos. Le Ciel révèle, *par son propre mode d'être,* la transcendance, la force, l'éternité. *Il existe d'une façon absolue,* parce qu'il est *élevé, infini, éternel, puissant.*

C'est dans ce sens qu'on doit comprendre ce que nous disions plus haut, que les dieux ont manifesté les différentes modalités du sacré dans la structure même du Monde : le Cosmos – l'œuvre exemplaire des dieux – est « construit » d'une telle manière que le sentiment religieux de la transcendance divine est stimulé, suscité par l'existence même du Ciel. Et parce que le Ciel *existe* d'une façon absolue, un grand nombre de dieux suprêmes des populations primitives sont appelés de noms désignant la hauteur, la voûte céleste, les phénomènes météorologiques : ou encore ils sont tout simplement appelés « Propriétaires du Ciel » ou « Habitants du Ciel ».

La divinité suprême des Maoris se nomme Iho; *iho* a le sens de « élevé, en haut ». Uwoluwu, le Dieu suprême des nègres Akposo, signifie « ce qui est en haut, les régions supérieures ». Chez les Selk'nam de la Terre de Feu, Dieu s'appelle « Habitant du Ciel » ou « Celui qui

est dans le Ciel ». Puluga, l'Être suprême des Andamanais, habite le Ciel; sa voix est le tonnerre : le vent, son souffle; l'ouragan est le signe de sa colère, car il punit de la foudre ceux qui enfreignent ses commandements. Le Dieu du Ciel des Yorubas de la Côte des Esclaves s'appelle Olorun, littéralement « Propriétaire du Ciel ». Les Samoyèdes adorent Num, Dieu qui habite le plus haut Ciel et dont le nom signifie « Ciel ». Chez les Koryaks, la divinité suprême s'appelle l' « Un d'en haut », « le Maître du Haut », « Celui qui existe ». Les Ainous le connaissent comme « le Chef divin du Ciel », « le Dieu céleste », « le Créateur divin des mondes », mais aussi comme *Kamui,* c'est-à-dire « Ciel ». Et on peut facilement allonger la liste[1].

Ajoutons que l'on rencontre la même situation dans les religions des peuples plus civilisés, de ceux qui ont joué un rôle important dans l'Histoire. Le nom mongol du Dieu suprême est *tengri,* qui signifie « Ciel ». Le *T'ien* chinois veut dire à la fois le « Ciel » et « Dieu du Ciel ». Le terme sumérien pour divinité, *dingir,* avait pour signification primitive une épiphanie céleste : « clair, brillant ». Anu babylonien exprime également la notion de « Ciel ». Le Dieu suprême indo-européen, Diêus, dénote à la fois l'épiphanie céleste et le sacré (cf. skr. *div.,* « briller », « jour »; *dyaus,* « ciel », « jour » – Dyaus, dieu indien du Ciel). Zeus, Jupiter gardent encore dans leurs noms le souvenir de la sacralité céleste. Le celte Taranis (de *taran,* « tonner »), le balte Perkûnas (« éclair ») et le proto-slave Perun (cf. polonais *piorun* : « éclair ») montrent surtout les transformations ultérieures des dieux du Ciel en dieux de l'Orage[2].

Que l'on se garde de conclure au « naturisme ». Le

1. Voir les exemples et les bibliographies dans notre *Traité d'histoire des religions,* pp. 47-64.
2. Sur tout ceci, voir *Traité d'histoire des religions,* pp. 65 sq. 79 sq.

Dieu céleste n'est pas identifié avec le Ciel, car c'est le Dieu lui-même qui, créateur du Cosmos tout entier, a créé aussi le Ciel et, pour cette raison, est appelé « Créateur », « Tout-Puissant », « Seigneur », « Chef », « Père », etc. Le Dieu céleste est une personne, et non pas une épiphanie ouranienne. Mais il habite le Ciel et se manifeste à travers les phénomènes météorologiques : tonnerre, foudre, orage, météores, etc. C'est dire que certaines structures privilégiées du Cosmos – le Ciel, l'atmosphère – constituent les épiphanies favorites de l'Etre suprême; il révèle sa présence par ce qui lui est spécifique : la *majestas* de l'immensité céleste, le *tremendum* de l'orage.

Le Dieu lointain.

L'histoire des Etres suprêmes de structure céleste est d'une importance capitale pour qui veut comprendre l'histoire religieuse de l'humanité dans son ensemble. Nous ne songeons pas à l'écrire ici, en quelques pages[1]. Au moins nous faut-il évoquer un fait qui nous semble essentiel : les Etres suprêmes de structure céleste tendent à disparaître du culte; ils s'« éloignent » des hommes, se retirent dans le Ciel et deviennent des *dei otiosi.* Ces dieux, après avoir créé le Cosmos, la vie et l'homme, ressentent, dirait-on, une sorte de « fatigue », comme si l'énorme entreprise de la Création avait épuisé leurs ressources. Ils se retirent au Ciel, en laissant sur Terre leur fils ou un démiurge, pour achever ou parfaire la Création. Peu à peu, leur place est prise par d'autres

1. On trouvera les éléments dans notre livre sus-cité, pp. 47-116. Mais voir surtout R. Pettazzoni, *Dio* (Roma, 1921),; id., *L'onniscienza di Dio* (Turin, 1955); Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee,* I-XII (Munster, 1926-1955).

figures divines : les Ancêtres mythiques, les Déesses-Mères, les Dieux fécondateurs, etc. Le dieu de l'Orage conserve encore une structure céleste, mais il n'est plus un Etre suprême créateur : il n'est qu'un Fécondateur de la Terre, et parfois simplement un auxiliaire de sa parèdre, la Terre-Mère. L'Etre suprême de structure céleste ne conserve sa place prépondérante que chez les peuples pasteurs, et il acquiert une situation unique dans les religions à tendance monothéiste (Ahura-Mazda) ou monothéistes (Jahvé, Allah).

Le phénomène de l'« éloignement » du Dieu suprême est déjà attesté aux niveaux archaïques de culture. Chez les Australiens Kulin, l'Etre suprême Bundjil a créé l'Univers, les animaux, les arbres et l'homme lui-même; mais, après avoir investi son fils du pouvoir sur la Terre, et sa fille du pouvoir sur le Ciel, Bundjil s'est retiré du monde. Il se tient sur les nuages, comme un « seigneur », un grand sabre à la main. Puluga, l'Etre suprême des Andamanais, s'est retiré après avoir créé le monde et le premier homme. Au mystère de l'« éloignement » correspond l'absence presque complète de culte : aucun sacrifice, aucune prière, aucune action de grâce. A peine quelques coutumes religieuses où survit encore le souvenir de Puluga : par exemple, le « silence sacré » des chasseurs qui rentrent au village après une chasse heureuse.

L'« Habitant du Ciel » ou « Celui qui est dans le Ciel » des Selk'nam est éternel, omniscient, tout-puissant, créateur, mais la Création a été achevée par les ancêtres mythiques, faits eux aussi par le Dieu suprême avant de se retirer au-dessus des étoiles. Actuellement, ce Dieu s'est isolé des hommes, indifférent aux affaires du monde. Il n'a ni images, ni prêtres. On ne lui adresse des prières qu'en cas de maladie : « Toi, d'en haut, ne me prends

pas mon enfant; il est encore trop petit[1]! » On ne lui fait guère d'offrandes que pendant les intempéries.

Il en va de même chez la majorité des populations africaines : le grand Dieu céleste, l'Etre suprême, créateur et tout-puissant, ne joue qu'un rôle insignifiant dans la vie religieuse de la tribu. Il est trop loin ou trop bon pour avoir besoin d'un culte proprement dit, et on l'invoque seulement à toute extrémité. Ainsi Olorun (le « Propriétaire du Ciel ») des Yorubas, après avoir commencé la création du Monde, confia le soin de l'achever et de le gouverner à un dieu inférieur, Obatala. Après quoi il se retira définitivement des affaires terrestres et humaines, et il n'y a ni temples, ni statues, ni prêtres de ce Dieu suprême. *Il est, néanmoins, invoqué en dernier recours par temps de calamité.*

Retiré dans le Ciel, Ndyambi, le Dieu suprême des Héréros, a abandonné l'humanité à des divinités inférieures. « Pourquoi lui offririons-nous des sacrifices? explique un indigène. Nous n'avons pas à le craindre, car, au contraire de nos [esprits des] morts, il ne nous fait aucun mal[2]. » L'Etre suprême des Tumbukas est trop grand « pour s'intéresser aux affaires ordinaires des hommes[3] ». Même situation chez les populations de langue tshi de l'Afrique occidentale, avec Njankupon : il n'a pas de culte et on ne lui rend hommage qu'en de rares circonstances, en cas de grandes disettes ou d'épidémies, ou après un violent ouragan; les hommes lui demandent alors en quoi ils l'ont offensé. Dzingbé (« le Père universel »), l'Etre suprême des Ewé, n'est invoqué que pendant la sécheresse : « O Ciel, à qui nous devons nos remerciements, grande est la sécheresse; fais qu'il pleuve, que la

1. Martin Gusinde, « Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland » (*Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, p. 269-274).
2. Cf. Frazer, *The Worship of Nature*, I (Londres, 1926), p. 150 sq.
3. *Ibid.*, p. 185.

Terre se rafraîchisse et que prospèrent les champs[1]! » L'éloignement et la passivité de l'Être suprême sont admirablement exprimés dans un dicton des Gyriamas de l'Afrique orientale qui dépeint aussi leur Dieu : « Mulugu (Dieu) est en haut, les mânes sont en bas[2]! » Les Bantous disent : « Dieu, après avoir créé l'homme, ne se préoccupe plus du tout de lui. » Et les Négrilles affirment : « Dieu s'est éloigné de nous[3]! » Les populations Fang de la prairie de l'Afrique équatoriale résument leur philosophie religieuse dans le chant suivant :

Dieu (Nzame) est en haut, l'homme en bas.
Dieu c'est Dieu, l'homme c'est l'homme.
Chacun chez soi, chacun en sa maison[4].

Inutile de multiplier les exemples. Partout, dans ces religions primitives, l'Etre suprême céleste semble avoir perdu l'*actualité religieuse*; il est absent du culte, et le mythe nous le montre se retirant de plus en plus loin des hommes, jusqu'à devenir un *deus otiosus*. On se souvient pourtant de lui et on l'implore en dernière instance, *lorsque toutes les démarches faites auprès des autres dieux et déesses, des ancêtres et des démons ont échoué.* Comme s'expriment les Oraons : « Nous avons tout tenté, mais nous avons encore Toi pour nous secourir! » Et ils lui sacrifient un coq blanc en s'écriant : « O Dieu! tu es notre créateur! Aie pitié de nous[5]! »

1. J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen-Leipzig, 1911), pp. 46 sq.
2. Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs* (7e éd., Paris, 1925), p. 184.
3. H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (Paris, 1932), p. 74.
4. *Ibid.*, p. 77.
5. Frazer, *op. cit.*, p. 631.

L'expérience religieuse de la Vie.

L'« éloignement divin » traduit en réalité l'intérêt de plus en plus accru de l'homme pour ses propres découvertes religieuses, culturelles et économiques. A force de s'intéresser aux hiérophanies de la Vie, de découvrir le sacré de la fécondité terrestre et de se sentir sollicité par des expériences religieuses plus « concrètes » (plus charnelles, voire orgiastiques), l'homme « primitif » s'éloigne du Dieu céleste et transcendant. La découverte de l'agriculture transforme radicalement non seulement l'économie de l'homme primitif mais avant tout son *économie du sacré*. D'autres forces religieuses entrent en jeu : la sexualité, la fécondité, la mythologie de la femme et de la Terre, etc. L'expérience religieuse se fait plus concrète, plus intimement mêlée à la Vie. Les Grandes Déesses-Mères et les Dieux forts ou les génies de la fécondité sont nettement plus « dynamiques » et plus accessibles aux hommes que ne l'était le Dieu créateur.

Mais, comme nous venons de le voir, en cas de détresse extrême, lorsqu'on a vainement tout essayé, et surtout en cas de désastre venant du Ciel, sécheresse, orage, épidémies, on se retourne vers l'Etre suprême et on l'implore. Cette attitude n'est pas exclusive aux populations primitives. Chaque fois que les anciens Hébreux vivaient une époque de paix et de prospérité économique relatives, ils s'éloignaient de Jahvé et se rapprochaient des Baals et des Astartés de leurs voisins. Seules les catastrophes historiques les forçaient de se tourner vers Jahvé. « Alors, ils criaient à l'Eternel et disaient : “ Nous avons péché, car nous avons abandonné l'Eternel et nous avons servi les Baals et les Astartés; mais maintenant, délivre-nous des mains de nos ennemis, et nous te servirons » (I Samuel, XII, 10).

Les Hébreux se tournaient vers Jahvé à la suite des catastrophes historiques et dans l'imminence d'un anéantissement régi par l'Histoire. Les primitifs se souvenaient de leurs Etres suprêmes dans les cas de catastrophes cosmiques. Mais le sens de ce retour au Dieu céleste est le même chez les uns comme chez les autres : dans une situation extrêmement critique, où l'existence même de la collectivité est en jeu, on abandonne les divinités qui assurent et exaltent la Vie en temps normal, pour retrouver le Dieu suprême. Il y a là, apparemment, un grand paradoxe : les divinités, qui, chez les primitifs, se sont substituées aux dieux de structure céleste, étaient, comme les Baals et les Astartés chez les Hébreux, des divinités de la fécondité, de l'opulence, de la plénitude vitale; bref, des divinités qui exaltaient et amplifiaient la Vie, aussi bien la vie cosmique – végétation, agriculture, troupeaux – que la vie humaine. En apparence, ces divinités étaient fortes, *puissantes*. Leur actualité religieuse s'expliquait justement par leur force, par leurs réserves vitales illimitées, par leur fécondité.

Et pourtant, leurs adorateurs, aussi bien les primitifs que les Hébreux, avaient le sentiment que toutes ces Grandes Déesses et tous ces dieux agraires étaient incapables de les *sauver*, de leur assurer l'existence dans des moments réellement critiques. Ces dieux et déesses ne pouvaient que *reproduire* la Vie et l'*augmenter*; et, qui plus est, ils ne pouvaient remplir cette fonction que durant une époque « normale »; divinités qui régissaient admirablement les rythmes cosmiques, elles s'avéraient incapables de *sauver* le Cosmos ou la société humaine dans un moment de crise (crise « historique » chez les Hébreux).

Les diverses divinités qui se sont substituées aux Etres suprêmes ont accumulé les puissances les plus *concrètes* et les plus éclatantes, les puissances de la Vie. Mais, de ce fait même, elles se sont « spécialisées » dans la *procréation* et ont perdu les puissances plus subtiles, plus « nobles », plus « spirituelles » des *Dieux créateurs*. En découvrant la sacralité de la Vie, l'homme s'est laissé progressivement entraîner par sa propre découverte : il s'est abandonné aux hiérophanies vitales et s'est éloigné de la sacralité qui transcendait ses besoins immédiats et journaliers.

Pérennité des symboles célestes.

Remarquons pourtant que, lors même que la vie religieuse n'est plus dominée par des dieux célestes, les régions sidérales, le symbolisme ouranien, les mythes et les rites d'ascension, etc., *conservent place prépondérante dans l'économie du sacré*. Ce qui est « en haut » l'« élevé », continue à révéler le *transcendant* dans n'importe quel ensemble religieux. Eloigné du culte et coincé des mythologies, le Ciel se maintient présent dans la vie religieuse par le truchement du symbolisme. Et ce symbolisme céleste imprègne et soutient à son tour nombre de rites (d'ascension, d'escalade, d'initiation, de royauté, etc.), de mythes (l'Arbre cosmique, la Montagne cosmique, la chaîne de flèches qui relie la Terre au Ciel, etc.), de légendes (le vol magique, etc.). Le symbolisme du « Centre du Monde », dont nous avons vu l'énorme diffusion, illustre également l'importance du symbolisme céleste : c'est dans un « Centre » que l'on effectue la communication avec le Ciel, et celle-ci constitue l'image exemplaire de la transcendance.

On pourrait dire que la structure même du Cosmos conserve vivant le souvenir de l'Etre suprême céleste. Comme si les dieux avaient créé le Monde de telle manière *qu'il ne puisse pas ne pas refléter leur existence*;

car aucun monde n'est possible sans la verticalité, et cette dimension, à elle seule, évoque la transcendance.

Expulsé de la vie religieuse proprement dite, le *sacré céleste* reste actif à travers le symbolisme. Un symbole religieux transmet son message même s'il n'est plus saisi *consciemment* dans sa totalité, car le symbole s'adresse à l'être humain intégral, et non pas seulement à son intelligence.

Structure du sysmbolisme aquatique.

Avant de parler de la Terre, il nous faut présenter les valorisations religieuses des Eaux[1], et cela pour deux raisons : 1° c'est que les Eaux existaient avant la Terre (comme s'exprime la Genèse, « les ténèbres couvraient la surface de l'abîme et l'Esprit de Dieu planait sur les Eaux »); 2° en analysant les valeurs religieuses des Eaux, on saisit mieux la structure et la fonction du symbole. Or, le symbolisme joue un rôle considérable dans la vie religieuse de l'humanité; grâce aux symboles, le Monde devient « transparent », susceptible de « montrer » la transcendance.

Les Eaux symbolisent la somme universelle des virtualités; elles sont *fons et origo*, le réservoir de toutes les possibilités d'existence; elles précèdent toute forme et *supportent* toute création. Une des images exemplaires de la Création est l'Ile qui soudainement se « manifeste » au milieu des flots. En revanche, l'immersion symbolise la régression dans le préformel, la réintégration dans le mode indifférencié de la préexistence. L'émersion répète le geste cosmogonique de la manifestation formelle; l'immersion équivaut à une dissolution des formes. C'est pour cela que le symbolisme des Eaux implique aussi bien la mort que la renaissance. Le contact avec l'eau comporte toujours une régénération : et parce que la dissolution est suivie d'une « nouvelle naissance », et parce que l'immersion fertilise et multiplie le potentiel de vie. A la cosmogonie aquatique correspondent, au niveau anthropologique, les hylogénies : les croyances suivant lesquelles le genre humain est né des Eaux. Au déluge ou à la submersion périodique des continents (mythes du type « Atlantide ») correspond, au niveau humain, la « deuxième mort » de l'homme (l'« humidité » et *leimon* des Enfers, etc.) ou la mort initiatique par le baptême. Mais, tant sur le plan cosmologique que sur le plan anthropologique, l'immersion dans les Eaux équivaut non à une extinction définitive, mais à une réintégration passagère dans l'indistinct, suivie d'une nouvelle création, d'une nouvelle vie ou d'un « homme nouveau » selon qu'il s'agit d'un moment cosmique, biologique ou sotériologique. Au point de vue de la structure, le « déluge » est comparable au « baptême », et la libation funéraire aux lustrations des nouveau-nés ou aux bains rituels printaniers qui procurent santé et fertilité.

1. Pour tout ce qui suit, voir *Traité d'histoire des religions*, pp. 168 sq; *Images et Symboles*, pp. 199 sq.

Dans quelque ensemble religieux qu'on les rencontre, les Eaux conservent invariablement leur fonction : elles désintègrent, abolissent les formes, « lavent les péchés », à la fois purificatrices et régénératrices. Leur destin est de précéder la Création et de la résorber, incapables qu'elles sont de dépasser leur propre mode d'être, c'est-à-dire de se manifester dans des *formes*. Les Eaux ne peuvent transcender la condition du virtuel, des germes et des latences. Tout ce qui est *forme* se manifeste au-dessus des Eaux, en se détachant d'elles.

Un trait est ici essentiel : la sacralité des Eaux et la structure des cosmogonies et des apocalypses aquatiques

ne sauraient être révélées intégralement qu'à travers le symbolisme aquatique, qui est le seul « système » capable d'articuler toutes les révélations particulières des innombrables hiérophanies[1]. Cette loi est, du reste, celle de tout symbolisme : c'est l'*ensemble* symbolique qui valorise les diverses significations des hiérophanies. Les « Eaux de la Mort », par exemple, ne révèlent leur sens profond que dans la mesure où l'on connaît la structure du symbolisme aquatique.

Histoire exemplaire du baptême.

Les Pères de l'Eglise n'ont pas manqué d'exploiter certaines valeurs préchrétiennes et universelles du symbolisme aquatique, quittes à les enrichir de significations nouvelles, se rapportant à l'existence historique du Christ. Pour Tertullien (*De Baptismo,* III-V), l'eau a été, la première, « le siège de l'Esprit divin, qui la préférait alors aux autres éléments... C'est cette première eau qui enfanta le vivant pour qu'on n'ait pas lieu de s'étonner si dans le baptême les eaux produisent encore la vie... Toutes les espèces d'eau, du fait de l'antique prérogative qui les marqua à l'origine, participent donc au mystère de notre sanctification, une fois Dieu invoqué sur elles. Aussitôt l'invocation faite, l'Esprit Saint survient du ciel, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées, celles-ci s'imprègnent du pouvoir de sanctifier à leur tour... Eux qui portaient remède aux maux du corps maintenant guérissent l'âme; ils opéraient le salut temporel, ils restaurent maintenant la vie éternelle... »

Le « vieil homme » meurt par immersion dans l'eau et

1. Sur le symbolisme, cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 373 sq., spéc. p. 382 sq.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 238-268.

donne naissance à un être nouveau régénéré. Ce symbolisme est admirablement exprimé par Jean Chrysostome (*Homil. in Joh.*, XXV, 2), qui, parlant de la multivalence symbolique du baptême, écrit : « Il représente la mort et la sépulture, la vie et la résurrection... Quand nous plongeons notre tête dans l'eau comme dans un sépulcre, le vieil homme est immergé, enseveli tout entier; quand nous sortons de l'eau, le nouvel homme apparaît simultanément. »

Comme on le voit, les interprétations dégagées par Tertullien et Jean Chrysostome s'harmonisent parfaitement avec la structure du symbolisme aquatique. *Il intervient pourtant dans la valorisation chrétienne des Eaux certains éléments nouveaux liés à une « histoire », en l'occurrence l'Histoire sainte.* Il y a, avant tout, la valorisation du baptême comme descente dans l'abîme des Eaux pour un duel avec le monstre marin. Cette descente a un modèle : celle du Christ dans le Jourdain, qui était en même temps une descente dans les Eaux de la Mort. Comme l'écrit Cyrille de Jérusalem, « le dragon Behemoth, selon Job, était dans les Eaux et recevait le Jourdain dans sa gueule. Or, comme il fallait briser les têtes du dragon, Jésus, étant descendu dans les Eaux, attacha le fort, afin que nous acquérions la puissance de marcher sur les scorpions et les serpents[1] ».

Vient ensuite la valorisation du baptême comme répétition du Déluge. Selon Justin, le Christ, nouveau Noé, sorti victorieux des Eaux, est devenu le chef d'une race. Le Déluge figure aussi bien la descente aux profondeurs marines que le baptême. « Le Déluge était donc une image que le baptême vient d'accomplir... De même que Noé avait affronté la Mer de la Mort, dans laquelle

1. Voir le commentaire de ce texte dans J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), pp. 59 sq.

l'humanité pécheresse avait été anéantie, et en avait émergé, de même le nouveau baptisé descend dans la piscine baptismale pour affronter le Dragon de la mer dans un combat suprême et en sortir vainqueur[1]. »

Mais, toujours à propos du rite baptismal, le Christ est aussi mis en parallèle vers Adam. Le parallèle Adam-Christ prend déjà une place considérable dans la théologie de saint Paul. « Par le baptême, affirme Tertullien, l'homme récupère la ressemblance de Dieu » (*De Bapt.*, V). Pour Cyrille, « le baptême n'est pas seulement purification des péchés et grâce de l'adoption, mais aussi *antitypos* de la Passion du Christ ». La nudité baptismale, elle aussi, comporte une signification rituelle et métaphysique à la fois : c'est l'abandon du « vieux vêtement de corruption et de péché que le baptisé dépouille à la suite du Christ, celui dont Adam avait été revêtu après le péché »[2], mais également le retour à l'innocence primitive, à la condition d'Adam avant la chute. « O chose admirable! écrit Cyrille. Vous étiez nus sous les yeux de tous sans en éprouver de honte. C'est qu'en vérité vous portez en vous l'image du premier Adam, qui était nu dans le Paradis sans en éprouver de honte[3]. »

D'après ces quelques textes, on se rend compte du sens des innovations chrétiennes : d'une part, les Pères cherchaient des correspondances entre les deux testaments; d'autre part, ils montraient que Jésus avait réellement accompli les promesses faites par Dieu au peuple d'Israël. Mais il importe d'observer que *ces nouvelles valorisations du symbolisme baptismal ne contredisent pas le symbolisme aquatique universellement répandu.* Tout s'y

1. J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), p. 65.
2. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 61 sq.
3. Voir aussi d'autres textes reproduits dans J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 56 sq.

retrouve : Noé et le Déluge ont pour pendant, dans d'innombrables traditions, le cataclysme qui a mis fin à l'« humanité » (« société ») à l'exception d'un seul homme qui deviendra l'Ancêtre mythique d'une nouvelle humanité. Les « Eaux de la Mort » sont un leitmotiv des mythologies paléo-orientales, asiatiques et océaniennes. L'Eau « tue » par excellence : elle dissout, elle abolit toute forme. C'est justement pourquoi elle est riche en « germes », créatrice. Le symbolisme de la nudité baptismale n'est pas davantage le privilège de la tradition judéo-chrétienne. La nudité rituelle équivaut à l'intégrité et à la plénitude; le « Paradis » implique l'absence des « vêtements », c'est-à-dire l'absence de l'« usure » (image archétypale du Temps). Toute nudité rituelle implique un modèle intemporel, une image paradisiaque.

Les monstres de l'abîme se rencontrent dans nombre de traditions : les héros, les initiés descendent au fond de l'abîme pour affronter les monstres marins; c'est une épreuve typiquement initiatique. Certes, dans l'histoire des religions, les variantes abondent : parfois les dragons montent la garde autour d'un « trésor », image sensible du sacré, de la réalité absolue; la victoire rituelle (initiatique) contre le monstre-gardien équivaut à la conquête de l'immortalité[1]. Le baptême est, pour le chrétien, un sacrement parce qu'il a été institué par le Christ. Mais il ne reprend pas moins le rituel initiatique de l'épreuve (lutte contre le monstre), de la mort et de la résurrection symboliques (la naissance de l'homme nouveau). Nous ne disons pas que le judaïsme ou le christianisme ont « emprunté » de tels mythes ou symboles aux religions des peuples voisins; ce n'était pas nécessaire : le judaïsme

1. Sur ces motifs mythico-rituels, voir *Traité d'histoire des religions*, pp. 182 sq., 247 sq.

héritait d'une préhistoire et d'une longue histoire religieuse où toutes ces choses existaient déjà. Il n'était même pas nécessaire que tel ou tel symbole fût conservé « éveillé », dans son intégrité, par le judaïsme. Il suffisait qu'un groupe d'images survécût, fût-ce obscurément, dès les temps prémosaïques. De telles images et de tels symboles étaient capables de recouvrer, à n'importe quel moment, une puissante actualité religieuse.

Universalité des symboles.

Certains Pères de l'Eglise primitive ont mesuré l'intérêt de la correspondance entre les symboles proposés par le christianisme et les symboles qui sont le bien commun de l'humanité. S'adressant à ceux qui nient la résurrection des morts, Théophile d'Antioche en appelait aux indices (*tekhméria*) que Dieu avait mis à leur portée dans les grands rythmes cosmiques : les saisons, les jours et les nuits : « N'y a-t-il pas une résurrection pour les semences et pour les fruits? » Pour Clément de Rome, « le jour et la nuit nous montrent la résurrection; la nuit se couche, le jour se lève; le jour s'en va, la nuit arrive[1] ».

Pour les apologètes chrétiens, les symboles étaient chargés de messages : ils *montraient* le sacré par le truchement des rythmes cosmiques. La révélation apportée par la foi ne détruisait pas les significations préchrétiennes des symboles : elle y ajoutait simplement une nouvelle valeur. Certes, pour le croyant, cette nouvelle signification éclipsait les autres : elle *seule* valorisait le

1. Cf. L. Beirnaert, « La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien » (*Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949), p. 275.

symbole, le transfigurait en révélation. C'était la résurrection du Christ qui importait, et non les « indices » qu'on pouvait lire dans la vie cosmique. Pourtant, il reste que *la nouvelle valorisation était en quelque sorte conditionnée par la structure même du symbolisme*; on pourrait même dire que le symbole aquatique *attendait* l'accomplissement de son sens profond par les nouvelles valeurs apportées par le christianisme.

La foi chrétienne est suspendue à une révélation *historique* : c'est l'incarnation de Dieu dans le Temps historique qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des symboles. Mais le symbolisme aquatique universel n'a pas été aboli ni désarticulé à la suite des interprétations historique (judéo-chrétiennes) du symbolisme baptismal. Autrement dit : l'Histoire ne réussit pas à modifier radicalement la structure d'un symbolisme archaïque. L'Histoire ajoute continuellement des significations nouvelles, mais celles-ci ne détruisent pas la structure du symbole.

La situation que l'on vient de décrire se comprend si l'on tient compte que, pour l'homme religieux, le Monde présente toujours une valence surnaturelle, qu'il révèle une modalité du sacré. Tout fragment cosmique est « transparent » : son propre mode d'existence montre une structure particulière de l'Etre et, par conséquent, du sacré. Il ne faut jamais oublier que, pour l'homme religieux, la sacralité est une manifestation plénière de l'Etre. Les révélations de la sacralité cosmique sont en quelque sorte des révélations primordiales : elles ont eu lieu dans le plus lointain passé religieux de l'humanité, et les innovations apportées ultérieurement par l'Histoire n'ont pas réussi à les abolir.

Terra Mater.

Un Prophète indien, Smohalla, chef de la tribu Wanapum, refusait de travailler la terre. Il estimait que c'était un péché de blesser ou de couper, de déchirer ou de griffer « notre mère commune » par des travaux agricoles. Et il ajoutait : « Vous me demandez de labourer le sol? Irai-je prendre un couteau pour le plonger dans le sein de ma mère? Mais alors, lorsque je serai mort, elle ne me reprendra plus dans son sein. Vous me demandez de bêcher et d'enlever des pierres? Irai-je mutiler ses chairs afin d'arriver à ses os? Mais, alors, je ne pourrai plus entrer dans son corps pour naître de nouveau. Vous me demandez de couper l'herbe et le foin et de le vendre, et de m'enrichir comme les Blancs? Mais comment oserais-je couper la chevelure de ma mère[1]? »

Ces paroles ont été prononcées il y a moins d'un siècle, mais elles nous arrivent de très loin. L'émotion que l'on ressent à les entendre tient surtout à ce qu'elles nous révèlent, avec une fraîcheur et une spontanéité incomparables, l'image primordiale de la Terre-Mère. Cette image on la rencontre partout, sous des formes et des variantes innombrables. C'est la *Terra Mater* ou la *Tellus Mater* bien connue des religions méditerranéennes, qui donne naissance à tous les êtres. « C'est la Terre que je chanterai, lit-on dans l'hymne homérique *A la Terre* (1 sq.), mère universelle aux solides assises, aïeule vénérable qui nourrit sur son sol tout ce qui existe... C'est à toi qu'il appartient de donner la vie aux mortels, comme de la leur reprendre... » Et, dans *Les Choéphores* (127-128),

1. James Mooney, « The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890 » (*Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, p. 641-1136), p. 721, 724.

Eschyle glorifie la Terre qui « enfante tous les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe fécond ».

Le prophète Smohalla ne nous dit pas de quelle manière les hommes sont nés de la Mère tellurique. Mais certains mythes américains nous révèlent comment se sont passées les choses à l'origine, *in illo tempore* : les premiers hommes ont vécu un certain temps dans le sein de leur Mère, c'est-à-dire au fond de la Terre, dans ses entrailles. Là, dans les tréfonds telluriques, ils menaient une vie à moitié humaine : c'étaient en quelque sorte des embryons encore imparfaitement formés. C'est, du moins, ce qu'affirment les Indiens Lenni Lenape ou Delaware, qui habitaient autrefois la Pennsylvanie. D'après leurs mythes, le Créateur, bien qu'il eût déjà préparé pour eux, sur la surface de la Terre, toutes les choses dont ils jouissent actuellement, avait néanmoins décidé que les humains resteraient encore quelque temps cachés dans le ventre de leur Mère tellurique, pour mieux se développer, pour mûrir. D'autres mythes amérindiens parlent d'un temps ancien où la Terre-Mère produisait les humains de la même manière qu'elle produit de nos jours les arbustes et les roseaux[1].

L'enfantement des humains par la Terre est une croyance universellement répandue[2]. Dans nombre de langues l'homme est nommé : « né de la Terre ». On croit que les enfants « viennent » du fond de la Terre, des cavernes, des grottes, des fentes, mais aussi des mares, des sources, des rivières. Sous forme de légende, de superstition ou simplement de métaphore, des croyances similaires survivent encore en Europe. Chaque région, et pres-

1. Cf. *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, 1957), pp. 210 sq.
2. Voir A. Dieterich, *Mutter Erde* (3[e] éd., Leipzig-Berlin, 1925); B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931); cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, pp. 211 sq.

que chaque ville et village, connaît un rocher ou une source qui « apportent » les enfants : ce sont les *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen*, etc. Jusque chez les Européens de nos jours survit le sentiment obscur d'une solidarité mystique avec la Terre natale. C'est l'expérience religieuse de l'autochtonie : on se sent être des *gens du lieu*, et c'est là un sentiment de structure cosmique qui dépasse de beaucoup la solidarité familiale et ancestrale.

A la mort, on désire retrouver la Terre-Mère, y être enterré dans le sol natal. « Rampe vers la Terre, ta mère! », dit le *Rig Veda* (X, XVIII, 10). « Toi, qui es terre, je te mets dans la Terre », est-il écrit dans l'*Atharva Veda* (XVIII, IV, 48). « Que la chair et les os retournent à nouveau à la Terre », prononce-t-on durant les cérémonies funéraires chinoises. Et les inscriptions sépulcrales romaines trahissent la peur d'avoir ses cendres enterrées ailleurs et, surtout, la joie de les réintégrer à la patrie : *hic natus hic situs est* (CXLIX,V, 5595 : « Ici il est né, ici il a été déposé »); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703 : « Là où il était né, là il a désiré revenir »).

Humi positio : *le dépôt de l'enfant sur le sol.*

Cette expérience fondamentale – que la mère humaine n'est que la représentante de la Grande Mère tellurique – a donné lieu à des coutumes sans nombre. Rappelons, par exemple, l'accouchement sur le sol (la *humi positio*), rituel qui se rencontre un peu partout à travers le Monde, de l'Australie à la Chine, de l'Afrique à l'Amérique du Sud. Chez les Grecs et les Romains, la coutume avait disparu à l'âge historique, mais il n'est pas douteux qu'elle y ait existé dans un passé plus lointain : certaines

statues des déesses de la naissance (Eileithya, Damia, Auxeia) les représentent à genoux, exactement dans la position de la femme qui accouche à même la terre. Dans les textes démotiques égyptiens, l'expression « s'asseoir par terre » signifiait « accoucher » ou « accouchement »[1].

On saisit sans peine le sens religieux de cette coutume : *l'enfantement et l'accouchement sont les versions microcosmiques d'un acte exemplaire accompli par la Terre*; la mère humaine ne fait qu'imiter et répéter cet acte primordial de l'apparition de la Vie dans le sein de la Terre. Elle doit en conséquence se trouver en contact direct avec la Grande Genitrix, pour se laisser guider par elle dans l'accomplissement de ce mystère qu'est la naissance d'une vie, pour en recevoir ses énergies bénéfiques et y trouver la protection maternelle.

Plus répandu encore est l'usage de déposer le nouveau-né sur la terre. Il existe encore de nos jours en certains pays d'Europe : l'enfant, aussitôt baigné et emmailloté, est déposé à même la terre. L'enfant est ensuite soulevé par le père (*de terra tollere*) en signe de reconnaissance. En Chine ancienne, « le mourant, comme l'enfant naissant, est déposé sur le sol... Pour naître ou pour mourir, pour entrer dans la famille vivante ou dans la famille ancestrale (et pour sortir de l'une ou de l'autre), il y a un seuil commun, la Terre natale... Quand on dépose sur la Terre le nouveau-né ou le mourant, c'est à elle de dire si la naissance ou la mort sont valables, s'il faut les prendre pour des faits acquis et réguliers... Le rite du dépôt sur la Terre implique l'idée d'une identité substantielle entre la Race et le Sol. Cette idée se traduit, en effet, par le sentiment d'autochtonie qui est le plus vif de ceux que nous pouvons saisir aux débuts de l'histoire chinoise;

1. Cf. les références dans *Mythes, rêves et mystères*, pp. 221 sq.

l'idée d'une alliance étroite entre un pays et ses habitants est une croyance si profonde qu'elle est restée au cœur des institutions religieuses et du droit public[1] ».

De même qu'on pose l'enfant par terre aussitôt après l'accouchement, afin que sa mère véritable le légitime et lui assure une protection divine, de la même manière on pose par terre, à moins qu'on ne les enterre, les enfants et les hommes mûrs, en cas de maladie. *Ce rite équivaut à une nouvelle naissance.* L'enterrement symbolique, partiel ou total, a la même valeur magico-religieuse que l'immersion dans l'eau, le baptême. Le malade en est régénéré : il naît à nouveau. L'opération garde la même efficacité lorsqu'il s'agit d'effacer une faute grave ou de guérir une maladie de l'esprit (cette dernière présentant, pour la collectivité, le même danger que le crime ou la maladie somatique). Le pécheur est placé dans un tonneau ou dans une fosse pratiquée dans la terre, et lorsqu'il en sort, on dit qu'il « est né une seconde fois, du sein de sa mère ». D'où la croyance scandinave qu'une sorcière peut être sauvée de la damnation éternelle si on l'enterre vive, si l'on sème des graines au-dessus d'elle, et qu'on moissonne la récolte ainsi obtenue[2].

L'initiation comporte une mort et une résurrection rituelles. Aussi, chez de nombreux peuples primitifs, le néophyte est-il symboliquement « tué », enterré dans une fosse et recouvert de feuillage. Lorsqu'il se lève du tombeau, il est considéré un *homme nouveau*, car il a été enfanté une seconde fois, et *directement par la Mère cosmique.*

1. Marcel Granet, « Le dépôt de l'enfant sur le sol » (*Revue Archéologique*, 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, p. 159-202), p. 192 sq., 197 sq.
2. A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 28 sq.; B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 150.

La femme, la Terre et la fécondité.

La femme est donc mystiquement solidarisée avec la Terre; l'enfantement se présente comme une variante, à l'échelle humaine, de la fertilité tellurique. Toutes les expériences religieuses en relation avec la fécondité et la naissance *ont une structure cosmique.* La sacralité de la femme dépend de la sainteté de la Terre. La fécondité féminine a un modèle cosmique : celle de la *Terra Mater*, la *Genitrix* universelle.

Dans certaines religions, la Terre-Mère est imaginée capable de concevoir toute seule, sans l'aide d'un parèdre. On retrouve encore les traces de telles idées archaïques dans les mythes de parthénogenèse des déesses méditerranéennes. Selon Hésiode, Gaïa (la Terre) enfanta Ouranos, « un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière » (*Théogonie*, 126 sq.). D'autres déesses grecques aussi ont enfanté sans l'aide des dieux. C'est une expression mythique de l'autosuffisance et de la fécondité de la Terre-Mère. A de telles conceptions mythiques correspondent les croyances relatives à la fécondité spontanée de la femme et à ses pouvoirs magico-religieux occultes qui exercent une influence décisive sur la vie des plantes. Le phénomène social et culturel connu sous le nom de « matriarcat » se rattache à la découverte de la culture des plantes alimentaires par la femme. C'est la femme qui cultiva, la première, les plantes alimentaires. C'est elle qui naturellement devient la propriétaire du sol et des récoltes. Les prestiges magico-religieux et, par voie de conséquence, la prédominance sociale de la femme ont un modèle cosmique : la figure de la Terre-Mère.

Dans d'autres religions, la création cosmique ou, du moins, son achèvement est le résultat d'une hiérogamie entre le Dieu-Ciel et la Terre-Mère. Ce mythe cosmogo-

nique est assez répandu. On le rencontre surtout en Océanie, de l'Indonésie à la Micronésie, mais aussi en Asie, en Afrique, dans les deux Amériques[1]. Or, nous l'avons vu, le mythe cosmogonique est le mythe exemplaire par excellence : il sert de modèle aux comportements des humains. C'est pour cela que le mariage humain est considéré comme une imitation de l'hiérogamie cosmique. « Je suis le Ciel, proclame le mari dans la *Brhadâranyaka Upanishad* (VI, IV, 20), tu es la Terre! » Déjà dans l'*Atharva Veda* (XIV, II, 71) le mari et la mariée sont assimilés au Ciel et à la Terre. Didon célèbre son mariage avec Énée au milieu d'une violente tempête (*L'Enéide*, IV, 165 sq.); leur union coïncide avec celle des éléments; le Ciel étreint son épouse, dispensant la pluie fertilisante. En Grèce, les rites matrimoniaux imitaient l'exemple de Zeus s'unissant secrètement avec Héra (Pausanias, II, XXXVI, 2). Comme il fallait s'y attendre, le mythe divin est le modèle exemplaire de l'union humaine. Mais il y a un autre aspect qu'il importe... de souligner : c'est la *structure cosmique du rituel conjugal* et du comportement sexuel des humains. Pour l'homme non-religieux des sociétés modernes, cette dimension *cosmique* à la fois *sacrée* de l'union conjugale est difficilement saisissable. Mais il ne faut pas oublier que, pour l'homme religieux des sociétés archaïques, le Monde se présente chargé de messages. Parfois ces messages sont chiffrés, mais les mythes sont là pour aider l'homme à les déchiffrer. Comme nous aurons l'occasion de le voir, l'expérience humaine dans sa totalité est susceptible d'être homologuée à la Vie cosmique, par conséquent,

1. Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 212 sq. Précisons pourtant que, bien que très répandu, le mythe de la hiérogamie cosmique n'est pas universel, et il n'est pas attesté dans les cultures les plus archaïques (australiennes, fuégiennes, populations arctiques, etc.).

d'être sanctifiée, car le Cosmos est la suprême création des dieux.

L'orgie rituelle au profit des récoltes a également un modèle divin : la hiérogamie du dieu fécondateur avec la Terre-Mère[1]. La fertilité agraire est stimulée par une frénésie génésique illimitée. D'un certain point de vue, l'orgie correspond à l'indifférenciation d'avant la Création. Aussi certains cérémoniaux du Nouvel An comportent-ils des rituels orgiastiques; la « confusion » sociale, le libertinage et les saturnales symbolisent la régression dans l'état amorphe qui a précédé la Création du Monde. Lorsqu'il s'agit d'une « création » au niveau de la vie végétale, ce scénario cosmologico-rituel se répète, car la nouvelle récolte équivaut à une nouvelle « Création ». L'idée de *renouvellement* – que nous avons rencontrée dans les rituels du Nouvel An, où il s'agissait à la fois du renouvellement du Temps et de la régénération du Monde – se retrouve dans les scénarios orgiastiques agraires. Ici aussi l'orgie est une régression dans la Nuit cosmique, le préformel, dans les « Eaux », pour assurer la régénération totale de la Vie, et en conséquence la fertilité de la Terre et l'opulence des récoltes.

Symbolisme de l'Arbre cosmique et cultes de la végétation.

Nous venons de le voir, les mythes et les rites de la Terre-Mère expriment surtout les idées de fécondité et de richesse. Il s'agit d'idées religieuses, car les multiples aspects de la fertilité universelle révèlent, en somme, le mystère de l'enfantement, de la création de la Vie. Or, l'apparition de la Vie est, pour l'homme religieux, le

1. Cf. *Traité d'histoire des religions*, p. 306 sq.

mystère central du Monde. Cette Vie « vient » de quelque part qui n'est pas ce monde-ci et, finalement, se retire d'ici-bas et « s'en va » vers l'au-delà, se prolonge mystérieusement dans un lieu inconnu, inaccessible à la plupart des vivants. La vie humaine n'est pas sentie comme une brève apparition dans le Temps, entre deux néants; elle est précédée d'une préexistence et se prolonge dans une postexistence. On sait assez peu de choses sur ces deux étages extra-terrestres de la vie humaine, mais on sait au moins qu'elles existent. Pour l'homme religieux, la mort ne met donc pas un terme définitif à la vie : la mort n'est qu'une autre modalité de l'existence humaine.

Tout ceci est d'ailleurs « chiffré » dans les rythmes cosmiques : il n'est que de déchiffrer ce que le Cosmos « dit » par ses multiples modes d'être, pour comprendre le mystère de la Vie. Or, une chose semble évidente : que le Cosmos est un organisme vivant, qui se renouvelle périodiquement. Le mystère de l'inépuisable apparition de la Vie est solidaire du renouvellement rythmique du Cosmos. Pour cette raison le Cosmos a été imaginé sous la forme d'un arbre géant : le mode d'être du Cosmos, et en premier lieu sa capacité de se régénérer sans fin, est exprimé symboliquement par la vie de l'arbre.

Il y a lieu de remarquer pourtant qu'il ne s'agit pas d'une simple transposition d'images de l'échelle microcosmique à l'échelle macrocosmique. En tant qu'« objet naturel », l'arbre ne pouvait pas suggérer *la totalité de la Vie cosmique* : au niveau de l'expérience profane, son mode d'être ne recouvre pas le mode d'être du Cosmos dans toute sa complexité. Au niveau de l'expérience profane, la vie végétale ne révèle qu'une suite de « naissances » et de « morts ». C'est la vision religieuse de la Vie qui permet de « déchiffrer » dans le rythme de la végétation d'autres significations, et en premier lieu les idées de régénération, d'éternelle jeunesse, de santé, d'immortalité; l'idée religieuse de la *réalité absolue* est symboliquement exprimée, parmi tant d'autres images, par la figure d'un « fruit miraculeux » qui confère à la fois l'immortalité, l'omniscience et la toute-puissance, fruit qui est susceptible de transformer les hommes en dieux.

L'image de l'arbre n'a pas été choisie uniquement pour symboliser le Cosmos, mais aussi pour exprimer la vie, la jeunesse, l'immortalité la sapience. A côté des Arbres cosmiques, comme Yggdrasil de la mythologie germanique, l'histoire des religions connaît des Arbres de Vie (p. ex., Mésopotamie), d'Immortalité (Asie, Ancien Testament), de Sagesse (Ancien Testament), de Jouvence (Mésopotamie, Inde, Iran), etc.[1]. Autrement dit, l'arbre est arrivé à exprimer tout ce que l'homme religieux considère *réel et sacré par excellence*, tout ce qu'il sait que les dieux possèdent par leur propre nature et qui n'est que rarement accessible aux individus privilégiés, héros et demi-dieux. Aussi les mythes de la quête de l'immortalité ou de la jouvence mettent-ils en vedette un arbre aux fruits d'or ou au feuillage miraculeux, arbre qui se trouve « dans un pays lointain » (en réalité, dans l'autre monde) et qui est défendu par des monstres (griffons, dragons, serpents). Pour cueillir les fruits, il faut affronter le monstre gardien et le tuer; donc subir une *épreuve initiatique de type héroïque* : le vainqueur obtient « par violence » la condition surhumaine, presque divine, de l'éternelle jeunesse, de l'invincibilité et de la toute-puissance.

C'est dans de tels symboles d'un Arbre cosmique, ou d'Immortalité, ou de Science, que s'expriment avec leur maximum de force et de clarté les valences religieuses de la végétation. Autrement dit, l'arbre sacré ou les plantes

1. Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 239 sq.

sacrées révèlent une structure qui n'est pas évidente dans les diverses espèces végétales concrètes. Comme nous l'avons déjà remarqué, c'est la sacralité qui dévoile les structures les plus profondes du Monde. Le Cosmos se présente comme un « chiffre » uniquement dans une perspective religieuse. C'est pour l'homme religieux que les rythmes de la végétation révèlent à la fois le mystère de la Vie et de la Création, et celui du renouvellement, de la jeunesse et de l'immortalité. On pourrait dire que tous les arbres et les plantes qui sont considérés sacrés (p. ex., l'arbuste *ashvatha*, dans l'Inde) doivent leur situation privilégiée au fait qu'ils incarnent l'archétype, l'image exemplaire de la végétation. D'autre part, c'est sa valeur religieuse qui fait qu'une plante est soignée et cultivée. Selon certains auteurs, toutes les plantes cultivées actuellement ont été considérées à l'origine comme des plantes sacrées[1].

Ce qu'on appelle les cultes de la végétation ne dépend pas d'une expérience profane, « naturiste », en relation, par exemple, avec le printemps et le réveil de la végétation. C'est, au contraire, l'expérience religieuse du renouvellement (recommencement, recréation) du Monde qui précède et justifie la valorisation du printemps en tant que résurrection de la Nature. C'est le Mystère de la régénération périodique du Cosmos qui a fondé l'importance religieuse du printemps. D'ailleurs, dans les cultes de la végétation, ce n'est pas toujours le phénomène naturel du printemps et de l'apparition de la végétation qui importe, mais le *signe* préannonciateur du mystère cosmique. Des groupes de jeunes gens visitent cérémoniellement les maisons du village et *montrent* une branche verte, un bouquet de fleurs, un oiseau[2]. C'est le *signe*

1. A. G. Haudricourt et L. Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées* (Paris, 1946), p. 90.
2. Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 272 sq.

de l'imminente résurrection de la vie végétale, le témoignage que le mystère s'est accompli, que le printemps ne tardera pas. La plupart de ces rites ont lieu *avant* le « phénomène naturel » du printemps.

Désacralisation de la Nature.

Nous l'avons déjà dit : pour l'homme religieux, la Nature n'est jamais exclusivement « naturelle ». L'expérience d'une Nature radicalement désacralisée est une découverte récente; encore n'est-elle accessible qu'à une minorité des sociétés modernes, et en premier lieu aux hommes de science. Pour le reste, la Nature présente encore un « charme », un « mystère », une « majesté », où l'on peut déchiffrer les traces des anciennes valeurs religieuses. Il n'y a pas d'homme moderne, quel que soit le degré de son irréligion, qui ne soit sensible aux « charmes » de la Nature. Il ne s'agit pas uniquement des valeurs esthétiques, sportives ou hygiéniques accordées à la Nature, mais aussi d'un sentiment confus et difficile à définir, dans lequel on distingue encore le souvenir d'une expérience religieuse dégradée.

Il n'est pas sans intérêt de montrer, à l'aide d'un exemple précis, les modifications et la détérioration des valeurs religieuses de la Nature. Nous avons cherché cet exemple en Chine, et cela pour deux raisons : 1° en Chine, comme en Occident, la désacralisation de la Nature est l'œuvre d'une minorité, celle des lettrés; 2° pourtant, en Chine et dans tout l'Extrême-Orient, ce processus de désacralisation n'est jamais mené à son terme ultime. La « contemplation esthétique » de la Nature garde encore, même pour les lettrés les plus sophistiqués, un prestige religieux.

On sait qu'à partir du XVIIe siècle l'arrangement des

jardins en bassins est devenu une mode pour les lettrés chinois[1]. Il s'agissait de bassins remplis d'eau au milieu desquels se dressaient quelques rochers avec des arbres nains, des fleurs et souvent des modèles en miniatures de maisons, pagodes, ponts et figures humaines; on appelait ces rochers « Montagne en miniature » en annamite ou « Montagne artificielle » en sino-annamite. Remarquons que ces noms mêmes trahissent une signification cosmologique : la Montagne, nous l'avons vu, est un symbole de l'Univers.

Mais ces jardins en miniature, devenus objets de prédilection pour les esthètes, avaient une longue histoire, voire une préhistoire, où se montre un profond sentiment religieux du monde. Les antécédents étaient les bassins dont l'eau parfumée représentait la Mer et le couvercle surélevé la Montagne. *La structure cosmique de ces objets est évidente.* L'élément mystique était également présent, car la Montagne au milieu de la Mer symbolisait les Iles des Bienheureux, sorte de Paradis où vivaient les Immortels taoïstes. Il s'agit donc d'un monde à part, un monde en petit, que l'on installait chez soi, dans sa maison, pour participer à ses forces mystiques concentréres, *pour rétablir, par la méditation, l'harmonie avec le Monde.* La Montagne était ornée de grottes, et le folklore des grottes a joué un rôle important dans la construction des jardins en miniature. Les grottes sont des retraites secrètes, séjour des Immortels taoïstes, lieu des initiations. Elles représentent un monde paradisiaque, et pour cette raison ont l'entrée difficile (symbolisme de la « porte étroite », sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant).

1. Pour tout ce qui suit, cf. Rolf Stein, « Jardins en miniature d'Extrême-Orient » (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 42, 1943), p. 26 sq., et *passim*.

Mais tout ce complexe : eau, arbre, montagne, grotte, qui avait joué un si grand rôle, dans le taoïsme, n'était que le développement d'une idée religieuse encore plus ancienne : celle du site parfait, c'est-à-dire *complet* – comprenant un mont et une pièce d'eau – et *retiré*. Site parfait, parce qu'à la fois monde en miniature et Paradis, source de béatitude et lieu d'Immortalité. Or, le paysage parfait – mont et pièce d'eau – n'était que le « lieu saint » immémorial, là où, en Chine, chaque printemps garçons et filles se rencontraient pour entonner des chants rituels alternés et pour des joutes amoureuses. On devine les valorisations successives de ce « lieu saint » primordial. Dans les plus anciens temps, il était un espace privilégié, monde clos sanctifié, où les garçons et les jeunes filles se réunissaient périodiquement pour participer aux mystères de la Vie et de la fécondité cosmique. Les taoïstes ont repris ce shéma cosmologique archaïque – mont et pièce d'eau – et en ont tiré un complexe plus riche (montagne, pièce d'eau, grotte, arbre), mais réduit à la plus petite échelle : c'était un univers paradisiaque en miniature, chargé de forces mystiques parce que retiré du monde profane, et auprès duquel les taoïstes se recueillaient et méditaient.

La sainteté du monde clos est encore décelable dans les bassins avec eau parfumée et couvercle symbolisant la Mer et les Iles des Bienheureux. Ce complexe servait encore pour la méditation, tout comme, au commencement, les jardins en miniature, avant que la vogue des lettrés ne s'en emparât, au XVIIe siècle, pour les transformer en « objets d'art ».

Remarquons pourtant que, dans cet exemple, nous n'assistons jamais à une totale désacralisation du monde, car, en Extrême-Orient, ce que l'on appelle « émotion esthétique » garde encore, même parmi les lettrés, une

dimension religieuse. Mais l'exemple des jardins en miniature nous montre en quel sens et par quels moyens s'opère la désacralisation du monde. Il suffit d'imaginer ce qu'une émotion esthétique de cet ordre a pu devenir dans une société moderne, pour comprendre comment l'expérience de la sainteté cosmique peut se raréfier et se transformer jusqu'à devenir une émotion uniquement humaine : celle, par exemple, de l'art pour l'art.

Autres hiérophanies cosmiques.

Puisqu'il fallait nous limiter, nous n'avons parlé que de quelques aspects de la sacralité de la Nature. Un nombre considérable de hiérophanies cosmiques ont dû être passées sous silence. Ainsi nous n'avons pas pu parler des symboles et des cultes solaires ou lunaires, ni de la signification religieuse des pierres, ni du rôle religieux des animaux, etc. Chacun de ces groupes de hiérophanies cosmiques révèle une structure particulière de la sacralité de la Nature; ou, plus exactement, une modalité du sacré exprimée par le truchement d'un mode spécifique d'existence dans le Cosmos. Il suffit, par exemple, d'analyser les diverses valeurs religieuses reconnues aux pierres, pour comprendre ce que les pierres, *en tant que hiérophanies,* sont susceptibles de *montrer* aux hommes : elles leur révèlent le puissance, la dureté, la permanence. La hiérophanie de la pierre est une ontophanie par excellence : avant tout, la pierre *est,* elle reste toujours elle-même, elle ne change pas, et elle *frappe* l'homme par ce qu'elle a d'irréductible et d'absolu, et, ce faisant, lui dévoile, par analogie, l'irréductibilité et l'absolu de l'Etre. Saisi grâce à une expérience religieuse, le mode spécifique d'existence de la pierre révèle à l'homme ce qu'est une

existence absolue, au-delà du Temps, invulnérable au devenir[1].

De même, une analyse rapide des multiples valorisations religieuses de la Lune nous apprend tout ce que les hommes ont lu dans les rythmes lunaires. Grâce aux phases lunaires, c'est-à-dire à sa « naissance », sa « mort » et sa « résurrection », les hommes ont pris conscience à la fois de leur propre mode d'être dans le Cosmos et de leurs chances de survie ou de renaissance. Grâce au symbolisme lunaire, l'homme religieux a été amené à rapprocher de vastes ensembles de faits sans relation apparente entre eux, et finalement à les intégrer dans un seul « système ». Il est probable que la valorisation religieuse des rythmes lunaires a rendu possibles les premières grandes synthèses anthropocosmiques des primitifs. Grâce au symbolisme lunaire, on a pu mettre en rapport et solidariser des faits aussi hétérogènes que : la naissance, le devenir, la mort, la résurrection; les Eaux, les plantes, la femme, la fécondité, l'immortalité; les ténèbres cosmiques, la vie prénatale et l'existence d'outre-tombe, suivie d'une renaissance de type lunaire (« lumière sortant des ténèbres »); le tissage, le symbole du « fil de Vie », le destin, la temporalité, la mort, etc. En général, la plupart des idées de cycle, de dualisme, de polarité, d'opposition, de conflit, mais aussi de réconciliation des contraires, de *coincidentia oppositorum*, ont été soit découvertes, soit précisées grâce au symbolisme lunaire. On peut parler d'une « métaphysique de la Lune », dans le sens d'un système cohérent de « vérités » concernant le mode d'être spécifique des vivants, de tout ce qui, dans le Cosmos, participe à la Vie, c'est-à-dire au devenir, à la croissance et à la décroissance, à la « mort » et à la « résurrection ». Il ne faut pas oublier : ce que la

1. Sur la sacralité des pierres, cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 191-210.

Lune révèle à l'homme religieux, ce n'est pas seulement que la Mort est indissolublement liée à la Vie, mais aussi, et surtout, que *la Mort n'est pas définitive, qu'elle est toujours suivie d'une nouvelle naissance*[1].

La Lune valorise religieusement le devenir cosmique et réconcilie l'homme avec la Mort. Le Soleil, par contre, révèle un autre mode d'existence : il ne participe pas au devenir; toujours en mouvement, il reste inchangeable, sa forme est toujours la même. Les hiérophanies solaires traduisent les valeurs religieuses de l'autonomie et de la force, de la souveraineté, de l'intelligence. C'est pour cela que dans certaines cultures nous assistons à un processus de solarisation des Etres suprêmes. Comme nous l'avons vu, les dieux célestes tendent à disparaître de l'actualité religieuse, mais dans certains cas leur structure et leurs prestiges survivent encore dans les dieux solaires, surtout dans les civilisations hautement élaborées qui ont joué un rôle historique important (Egypte, Orient hellénistique, Mexique).

Un grand nombre de mythologies héroïques sont de structure solaire. Le héros est assimilé au Soleil, comme lui, il lutte contre les ténèbres, il descend dans le royaume de la Mort et en sort victorieux. Ici les ténèbres ne sont plus, comme dans les mythologies lunaires, un des modes d'être de la divinité, mais symbolisent tout ce que le Dieu *n'est pas*, donc l'Adversaire par excellence. Les ténèbres ne sont plus valorisées comme une phase nécessaire à la Vie cosmique; dans la perspective de la religion solaire, les ténèbres s'opposent à la Vie, aux formes et à l'intelligence. Les épiphanies lumineuses des dieux solaires deviennent, dans certaines cultures, le signe de l'intelligence. On finira par assimiler *Soleil* et *intelligence*, à tel point que les théologies solaires et syncrétistes de la fin de

1. Voir *Traité d'histoire des religions*, pp. 142-167.

l'Antiquité se transforment en philosophies rationalistes : le Soleil est proclamé l'intelligence du Monde, et Macrobe identifie dans le Soleil tous les dieux du monde gréco-oriental, d'Apollon et Jupiter jusqu'à Osiris, Horus et Adonis (Saturnales, I, chap. XVII-XXIII). Dans le traité *Sur le Soleil Roi* de l'empereur Julien, aussi bien que dans l'*Hymne au Soleil* de Proclus, les hiérophanies solaires cèdent la place à des *idées*, et la religiosité disparaît presque complètement à la suite de ce long processus de rationalisation[1].

Cette désacralisation des hiérophanies solaires s'inscrit parmi tant d'autres processus analogues, grâce auxquels le Cosmos tout entier finit par être vidé de ses contenus religieux. Mais, comme nous l'avons dit, la sécularisation définitive de la Nature n'est une chose acquise que pour un nombre limité de modernes : ceux qui sont dépourvus de tout sentiment religieux. Le christianisme a pu apporter de profondes et radicales modifications dans la valorisation religieuse du Cosmos et de la Vie, il ne les a pas rejetées. Que la vie cosmique, dans sa totalité, puisse encore être sentie en tant que chiffre de la divinité, un écrivain chrétien comme Léon Bloy en témoigne, lorsqu'il écrit : « Que la vie soit dans les hommes, dans les animaux ou dans les plantes, c'est toujours la Vie, et quand vient la minute, l'insaisissable point qu'on nomme la mort, c'est toujours Jésus qui se retire, aussi bien d'un arbre que d'un être humain[2]. »

1. Sur tout ceci, voir *Traité d'histoire des religions*, pp. 117-141.
2. *Le Mendiant ingrat*, II, p. 196.

CHAPITRE IV

Existence humaine et vie sanctifiée

Existence « ouverte » au Monde.

Le but ultime de l'historien des religions est de comprendre, et d'éclairer pour les autres, le comportement de l'*homo religiosus* et son univers mental. L'entreprise n'est pas toujours aisée. Pour le monde moderne, la religion en tant que forme de vie et *Weltanschauung* se confond avec le christianisme. Dans le meilleur des cas, un intellectuel occidental, avec un certain effort, a quelques chances de se familiariser avec la vision religieuse de l'antiquité classique et même avec certaines grandes religions orientales, comme l'hindouisme, le confucianisme ou le bouddhisme. Mais un tel effort d'élargir son horizon religieux, aussi louable qu'il soit, ne le mène pas assez loin; avec la Grèce, l'Inde, la Chine, l'intellectuel occidental ne dépasse pas la sphère des religions complexes et élaborées, disposant d'une vaste littérature sacrée écrite. Connaître une partie de ces littératures sacrées, se familiariser avec quelques mythologies et théologies orientales ou du monde classique, ce n'est pas encore suffisant pour arriver à pénétrer l'univers mental de l'*homo religiosus*. Ces mythologies et théologies sont déjà trop marquées par le long travail des lettrés, même si, à proprement parler, elles ne constituent pas des « religions du Livre »

(comme le judaïsme, le zoroastrisme, le christianisme, l'islamisme), elles possèdent des livres sacrés (l'Inde, la Chine) ou, du moins, ont subi l'influence d'auteurs prestigieux (p. ex., en Grèce, Homère).

Pour obtenir une plus large perspective religieuse, il est plus utile de se familiariser avec le folklore des peuples européens; dans leurs croyances, leurs coutumes, leur comportement devant la vie et la mort, sont encore reconnaissables nombre de « situations religieuses » archaïques. En étudiant les sociétés rurales européennes, on a des chances de comprendre le monde religieux des agriculteurs néolithiques. En beaucoup de cas, les coutumes et les croyances des paysans européens représentent un état de culture plus archaïque que celui attesté par la mythologie de la Grèce classique[1]. Il est vrai que la plupart de ces populations rurales de l'Europe ont été christianisées depuis plus d'un millénaire. Mais elles ont réussi à intégrer dans leur christianisme une grande partie de leur héritage religieux préchrétien, d'une antiquité immémoriale. Il serait inexact de croire que, pour cette raison, les paysans de l'Europe ne sont pas chrétiens. Mais il faut reconnaître que leur religiosité ne se réduit pas aux formes historiques du christianisme, qu'elle conserve une structure cosmique presque entièrement absente de l'expérience des chrétiens des villes. On peut parler d'un christianisme primordial, anhistorique; en se christianisant, les agriculteurs européens ont intégré dans leur nouvelle foi la religion cosmique qu'ils conservaient depuis la préhistoire.

Mais, pour l'historien des religions désireux de comprendre et de faire comprendre la totalité des situations existentielles de l'*homo religiosus*, le problème est plus

1. Ce qui résulte, par exemple, des recherches de Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Vienne, 1952).

complexe. Tout un monde s'étend au-delà des frontières des cultures agricoles : le monde vraiment « primitif » des pasteurs nomades, des chasseurs, des populations encore au stade de la petite chasse et de la cueillette. Pour connaître l'univers mental de l'*homo religiosus*, il faut tenir compte surtout des hommes de ces sociétés primitives. Or, leur comportement religieux nous semble, aujourd'hui, excentrique, sinon franchement aberrant, il est, en tout cas, assez difficile à saisir. Mais il n'y a pas d'autre moyen de comprendre un univers mental étranger, que de se situer *au-dedans*, dans son centre même, pour accéder, de là, à toutes les valeurs qu'il commande.

Ce que l'on constate dès qu'on se replace dans la perspective de l'homme religieux appartenant aux sociétés archaïques, c'est que *le Monde existe parce qu'il a été créé par les dieux*, et que l'existence même du Monde « veut dire » quelque chose, que le Monde n'est pas muet ni opaque, qu'il n'est pas une chose inerte, sans but ni signification. Pour l'homme religieux, le cosmos « vit » et « parle ». La vie même du Cosmos est une preuve de sa sainteté, puisqu'il a été créé par les dieux et que les dieux se montrent aux hommes à travers la vie cosmique.

C'est pour cette raison qu'à partir d'un certain stade de culture l'homme se conçoit comme un microcosmos. Il fait partie de la Création des dieux; autrement dit, il retrouve en lui-même, la « sainteté » qu'il reconnaît dans le Cosmos. Il s'ensuit que sa vie est homologuée à la vie cosmique : en tant qu'œuvre divine, celle-ci devient l'image exemplaire de l'existence humaine. Quelques exemples. Nous avons vu que le mariage est valorisé comme une hiérogamie entre le Ciel et la Terre. Mais, chez les agriculteurs, l'homologation Terre-Femme est encore plus complexe. La femme est assimilée à la glèbe, les semences au *semen virile* et le travail agricole à l'accouplement conjugal. « Cette femme est venue

comme un vivant terroir : semez en elle, hommes, la semence! » est-il écrit dans l'*Atharva Veda* (XIV, II, 14). « Vos femmes sont pour vous des champs » (Coran, II, 225). Une reine stérile se lamente : « Je suis pareille à un champ où rien ne pousse! » Au contraire, dans un hymne du XIIe siècle, la vierge Marie est glorifiée en tant que *terra non arabilis quae fructum parturiit.*

Essayons de comprendre la situation existentielle de celui pour qui toutes ces homologations sont des expériences *vécues*, et non pas simplement des *idées*. Il est évident que sa vie possède une dimension de plus : elle n'est pas simplement humaine, elle est en même temps « cosmique », puisqu'elle a une structure trans-humaine. On pourrait l'appeler une « existence ouverte », car elle n'est pas limitée strictement au mode d'être de l'homme. (Nous savons, d'ailleurs, que le primitif situe son propre modèle à atteindre sur le plan trans-humain révélé par les mythes.) L'existence de l'*homo religiosus*, surtout du primitif, est « ouverte » vers le Monde; en vivant, l'homme religieux n'est jamais seul, une partie du Monde vit en lui. Mais on ne peut pas dire, avec Hegel, que l'homme primitif est « enseveli dans la Nature », qu'il ne s'est pas encore retrouvé en tant que distinct de la Nature, en tant que lui-même. L'Hindou qui, embrassant son épouse, proclame qu'elle est la Terre et qu'il est le Ciel est en même temps pleinement conscient de son humanité et de celle de son épouse. L'agriculteur austro-asiatique qui désigne avec le même vocable, *lak*, le phallus et la bêche et, comme tant d'autres cultivateurs, assimile les graines au *semen virile* sait très bien que la bêche est un instrument qu'il s'est fabriqué et qu'en travaillant son champ il effectue un travail agricole comportant un certain nombre de connaissances techniques. Autrement dit, le symbolisme cosmique *ajoute* une nouvelle valeur à un objet ou à une action, sans pour

autant porter atteinte à leurs valeurs propres et immédiates. Une existence « ouverte » vers le Monde n'est pas une existence inconsciente, ensevelie dans la Nature. L' « ouverture » vers le Monde rend l'homme religieux capable de se connaître en connaissant le Monde, et cette connaissance lui est précieuse parce qu'elle est « religieuse », parce qu'elle se réfère à l'Etre.

Sanctification de la Vie.

L'exemple cité à l'instant nous aide à comprendre la perspective dans laquelle se situe l'homme des sociétés archaïques : pour lui, la vie dans sa totalité est susceptible d'être sanctifiée. Les moyens par lesquels on obtient la sanctification sont multiples, mais le résultat est presque toujours le même : la vie est vécue sur un double plan : elle se déroule en tant qu'existence humaine et, en même temps, elle participe à une vie trans-humaine, celle du Cosmos ou des dieux. On est fondé à supposer que, dans un très lointain passé, tous les organes et les expériences physiologiques de l'homme, tous ses gestes avaient une signification religieuse. Cela va de soi, car tous les comportements humains ont été inaugurés par les dieux ou les Héros civilisateurs *in illo tempore* : ceux-ci ont fondé non seulement les divers travaux et les diverses manières de se nourrir, de faire l'amour, de s'exprimer, etc., mais même les gestes en apparence sans importance. Dans les mythes des Australiens Karadjeri, les deux Héros civilisateurs ont pris un position spéciale pour uriner, et les Karadjeri imitent jusqu'aujourd'hui ce geste exemplaire[1]. Il est inutile de rappeler que rien de semblable ne correspond au niveau de l'expérience profane de la Vie. Pour l'homme areligieux, toutes les expériences vitales, aussi bien la sexualité que l'alimentation, le travail que le jeu, ont été désacralisées. Autrement dit, tous ces actes physiologiques sont dépourvus de signification spirituelle, et donc de la dimension véritablement humaine.

1. Cf. Ralph Piddington, « Karadjeri Initiation » (*Oceania*, III, 1932-1933), pp. 46-87.

Mais, en dehors de cette signification religieuse que les actes physiologiques reçoivent en tant qu'imitation de modèles divins, les organes et leurs fonctions ont été valorisés religieusement par leur assimilation aux divers régions et phénomènes cosmiques. Nous avons déjà rencontré un exemple classique; la femme assimilée à la glèbe et à la Terre-Mère, l'acte sexuel assimilé à la hiérogamie Ciel-Terre et aux semailles. Mais le nombre de telles homologations entre l'homme et l'Univers est considérable. Certaines semblent s'imposer spontanément à l'esprit, comme, par exemple, l'homologation de l'œil au Soleil, ou des deux yeux au Soleil et à la Lune, ou de la calotte du crâne à la Lune pleine; ou encore l'assimilation des souffles aux vents, des os aux pierres, des cheveux aux herbes, etc.

Mais l'historien des religions rencontre d'autres homologations qui impliquent un symbolisme plus élaboré, tout un système de correspondances micromacrocosmiques. Ainsi l'assimilation du ventre ou de la matrice à la grotte, des intestins aux labyrinthes, de la respiration au tissage, des veines et des artères au Soleil et à la Lune, de la colonne vertébrale à l'*Axis mundi*, etc. Sans doute toutes ces homologations entre le corps humain et le macrocosmos ne sont-elles pas attestées chez les primitifs. Certains systèmes de correspondances homme-Univers n'ont connu leur élaboration complète que dans les grandes cultures (Inde, Chine, Proche-Orient antique, Amérique centrale). Néanmoins, leur point de départ se

trouve déjà dans les cultures archaïques. On rencontre chez les primitifs des systèmes d'homologie anthropocosmique d'une extraordinaire complexité, démontrant une capacité inépuisable de spéculation. C'est le cas, par exemple, des Dogons de l'ancienne Afrique-Occidentale Française[1].

Or, ces homologations anthropocosmiques nous intéressent surtout dans la mesure où elles sont les « chiffres » des diverses situations existentielles. Nous disions que l'homme religieux vit dans un monde « ouvert » et que, d'autre part, son existence est « ouverte » au Monde. Cela revient à dire que l'homme religieux est accessible à une série infinie d'expériences qu'on pourrait appeler « cosmiques ». De telles expériences sont toujours religieuses, car le Monde est sacré. Pour arriver à les comprendre, il faut se rappeler que les principales fonctions physiologiques sont susceptibles de devenir des sacrements. On mange rituellement et la nourriture est diversement valorisée, selon les différentes religions et cultures : les aliments sont considérés soit sacrés, soit un don de la divinité, soit une offrande aux dieux du corps (comme c'est le cas, par exemple, dans l'Inde). La vie sexuelle, nous l'avons vu, est également ritualisée et, par conséquent, homologuée aussi bien aux phénomènes cosmiques (pluie, ensemencement) qu'aux actes divins (hiérogamie Ciel-Terre). Parfois le mariage est valorisé sur un triple plan : individuel, social et cosmique. Par exemple, chez les Omaha, le village est divisé en deux moitiés, appelées respectivement Ciel et Terre. Les mariages ne peuvent se faire qu'entre les deux moitiés exogames, et chaque nouveau mariage répète le *hiéros gamos* primordial : l'union entre la Terre et le Ciel[2].

1. Voir Marcel Griaule, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli* (Paris, 1948).
2. Voir Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 115 sq.

De telles homologations anthropocosmiques, et surtout la sacramentalisation consécutive de la vie physiologique, ont gardé toute leur vitalité même dans les religions hautement évoluées. Pour nous limiter à un seul exemple : l'union sexuelle en tant que rituel, rappelons qu'elle a atteint un prestige considérable dans le tantrisme indien. L'Inde nous montre avec éclat comment un acte physiologique peut être transformé en rituel et comment, dépassée l'époque ritualiste, le même acte peut être valorisé comme une « technique mystique ». L'exclamation de l'époux dans la *Brihdâranyaka-Upanishad :* « Je suis le Ciel, tu es la Terre! », fait suite à la transfiguration préalable de son épouse en l'autel du sacrifice védique (VI, IV, 3). Mais, dans le tantrisme, la femme finit par incarner la *Prakriti* (la Nature) et la Déesse cosmique, la Shakti, tandis que le mâle s'identifie à Shiva, l'Esprit pur, immobile et serein. L'union sexuelle (*maithuna*) est avant tout une intégration de ces deux principes, la Nature-Energie cosmique et l'Esprit. Comme s'exprime un texte tantrique : « La véritable union sexuelle est l'union de la Shakti suprême avec l'Esprit (*âtman*); les autres ne représentent que des rapports charnels avec les femmes » (*Kûlârnava Tantra*, V, 111-112). Il ne s'agit plus d'un acte physiologique, mais d'un rite mystique; les partenaires ne sont plus des êtres humains, mais sont « détachés » et libres comme des dieux. Les textes tantriques soulignent inlassablement qu'il s'agit d'une transfiguration de l'expérience charnelle. « Par les mêmes actes qui font brûler certains hommes dans l'Enfer pendant des millions d'années, le yogin obtient son éternel salut[1]. » La *Brhâdâranyaka Upanishad* (V, XIV, 8) affirmait déjà : « Celui qui sait ainsi, quelque péché qu'il paraisse com-

1. Voir les textes dans notre livre *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 264-395.

mettre, est pur, sans vieillesse, immortel. » En d'autres termes, « celui qui sait » dispose d'une toute autre expérience que le profane. C'est dire que toute expérience humaine est susceptible d'être transfigurée, vécue sur un autre plan, trans-humain.

L'exemple indien nous montre à quel raffinement « mystique » peut atteindre la sacramentalisation des organes de la vie physiologique, sacramentalisation déjà amplement attestée à tous les niveaux archaïques de culture. Ajoutons que la valorisation de la sexualité comme moyen de participer au sacré (dans le cas de l'Inde, d'obtenir l'état sur-humain de la liberté absolue) n'est pas exempte de dangers. Dans l'Inde même, le tantrisme a donné occasion à des cérémonies aberrantes et infâmes. Ailleurs, dans le monde primitif, la sexualité rituelle s'est accompagnée de mainte forme orgiastique. Cet exemple garde pourtant une valeur suggestive en ce qu'il nous révèle une expérience qui n'est plus accessible dans une société désacralisée : l'expérience d'une vie sexuelle sanctifiée.

Corps-maison-Cosmos.

Nous avons vu que l'homme religieux vit dans un Cosmos « ouvert » et qu'il est « ouvert » au Monde. Entendez par là : *a*) qu'il est en communication avec les dieux; *b*) qu'il participe à la sainteté du Monde. Que l'homme religieux ne peut vivre que dans un monde « ouvert », nous avons eu l'occasion de le constater en analysant la structure de l'espace sacré : l'homme désire se situer dans un « centre », là où existe la possibilité de communiquer avec les dieux. Son habitation est un microcosmos; son corps l'est d'ailleurs aussi. L'homologation maison-corps-Cosmos s'impose assez tôt. Insistons

un peu sur cet exemple, car il nous montre en quel sens les valeurs de la religiosité archaïque sont susceptibles d'être réinterprétées par les religions, voir les philosophies ultérieures.

La pensée religieuse indienne a abondamment utilisé cette homologation traditionnelle : maison-Cosmos-corps humain, et l'on comprends pourquoi : le corps, comme le Cosmos, est, en dernière instance, une « situation », un système de conditionnements qu'on assume. La colonne vertébrale est assimilée au Pilier cosmique (*skambha*) ou à la Montagne Meru, les souffles sont identifiés aux vents, le nombril ou le cœur au « Centre du Monde », etc. Mais l'homologation se fait aussi entre le corps humain et le rituel dans son ensemble : la place du sacrifice, les ustensiles et les gestes sacrificiels sont assimilés aux divers organes et fonctions physiologiques. Le corps humain, homologué rituellement au Cosmos ou à l'autel védique (qui est une *imago mundi*), est également assimilé à une maison. Un texte hathayogique parle du corps comme d'« une maison avec une colonne et neuf portes » (*Goraksha Shataka*, 14).

En un mot, en s'installant consciemment dans la situation exemplaire à laquelle il est en quelque sorte prédestiné, l'homme se « cosmise »; il reproduit à l'échelle humaine le système des conditionnements réciproques et des rythmes qui caractérise et constitue un « monde », qui, en somme, définit tout univers. L'homologation joue également dans le sens contraire : à leur tour, le temple ou la maison sont considérés comme un corps humain. L'« œil » du dôme est un terme fréquent dans plusieurs traditions architecturales[1]. Mais il importe de souligner un fait : chacune de ces images équivalentes

1. Cf. Ananda K. Coomaraswamy, « Symbolism of the Dome » (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, p. 1-56), p. 34 sq.

– Cosmos, maison, corps humain – présente ou est susceptible de recevoir une « ouverture » supérieure rendant possible le passage dans un autre monde. L'orifice supérieur d'une tour indienne porte, entre autres, le nom de *brahmarandhra*. Or, ce terme désigne l'« ouverture » qui se trouve au sommet du crâne et qui joue un rôle capital dans les techniques yogico-tantriques, c'est par là également que s'envole l'âme au moment de la mort. Rappelons à ce propos la coutume de briser le crâne des yogis morts pour faciliter le départ de l'âme[1].

Cette coutume indienne a sa réplique dans les croyances, abondamment répandues en Europe et en Asie, que l'âme du mort sort par la cheminée (trou de fumée) ou par le toit, et notamment par la partie du toit qui se trouve au-dessus de l'« angle sacré[2] ». En cas d'agonie prolongée, on enlève une ou plusieurs planches du toit, ou même on le brise. La signification de cette coutume est évidente : *l'âme se détachera plus facilement de son corps si cette autre image du corps-Cosmos qu'est la maison est fracturée dans sa partie supérieure.* Evidemment, toutes ces expériences sont inaccessibles à l'homme areligieux, non seulement parce que, pour celui-ci, la mort a été désacralisée, mais aussi parce qu'il ne vit plus dans un Cosmos proprement dit et ne se rend plus compte qu'avoir un « corps » et s'installer dans une maison équivaut à assumer une situation existentielle dans le Cosmos (voir plus loin).

Il est remarquable que le vocabulaire mystique indien a conservé l'homologation homme-maison et notamment

1. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 400; voir aussi A. K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, p. 53, n. 60.
2. Portion d'espace sanctifié qui, dans certains types d'habitations eurasiatiques, correspond au pilier central et joue, par conséquent, le rôle de « Centre du Monde ». Voir C. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki, 1949).

l'assimilation du crâne au toit ou à la coupole. L'expérience mystique fondamentale, c'est-à-dire le dépassement de la condition humaine, est exprimée par une double image : la rupture du toit et le vol dans les airs. Les textes bouddhistes parlent des Arhats qui « volent dans les airs en brisant le toit du palais », qui, « volant par leur propre volonté, brisent et traversent le toit de la maison et vont dans les airs ». etc.[1]. Ces formules imagées sont susceptibles d'une double interprétation : sur le plan de l'expérience mystique, il s'agit d'une « extase » et donc de l'envol de l'âme par le *brahmarandhra*; sur le plan métaphysique, il s'agit de l'abolition du monde conditionné. Mais les deux significations du « vol » des Arhats expriment la rupture de niveau ontologique et le passage d'un mode d'être à un autre, ou, plus exactement, le passage de l'existence conditionnée à un mode d'être non-conditionné, c'est-à-dire de parfaite liberté.

Dans la plupart des religions archaïques, le « vol » signifie l'accès à un mode d'être sur-humain (Dieu, magicien, « esprit »), en dernière analyse, la liberté de se mouvoir à volonté, dont une appropriation de la condition de l'« esprit ». Pour la pensée indienne, l'Arhat qui « brise le toit de la maison » et s'envole dans les airs illustre d'une manière imagée qu'il a transcendé le Cosmos et a accédé à un mode d'être paradoxal, voire impensable, celui de la liberté absolue (quelque nom qu'on lui donne : *nirvâna, asamskrta, samâdhi, sahaja,* etc.) Sur le plan mythologique, le geste exemplaire de la transcendance du Monde est illustré par Bouddha, proclament qu'il a « brisé » l'Œuf cosmique, la « coquille de l'ignorance », et qu'il a obtenu « la bienheureuse, l'universelle dignité de Bouddha[2] ».

1. Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 sq.
2. *Suttavibhanga, Pârâjika*, I, I, 4, commenté par Paul Mus, *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* (Melun, 1939), p. 13.

Cet exemple nous montre l'importance de la pérennité des symbolismes archaïques relatifs à l'habitation humaine. ces symbolismes expriment des situations religieuses primordiales, mais ils sont susceptibles de modifier leurs valeurs en s'enrichissant de significations nouvelles et en s'intégrant dans des systèmes de pensée de plus en plus articulés. On « habite » le corps de la même façon qu'on habite une maison ou le Cosmos que l'on s'est crée soi-même (cf. ch. I). Toute situation légale et permanente implique l'insertion dans un Cosmos, dans un Univers parfaitement organisé, donc imité du modèle exemplaire, la Création. Territoire habité, Temple, maison, corps, nous l'avons vu, sont des Cosmos. Mais, chacun selon son mode d'être, tous ces Cosmos gardent une « ouverture », quelle que soit l'expression choisie par les diverses cultures (l'« œil » du Temple, cheminée, trou de fumée, *brahmarandhra*, etc.). D'une façon ou d'une autre, le Cosmos que l'on habite – corps, maison, territoire tribal, ce monde-ci dans sa totalité – communique par en haut avec un autre niveau qui lui est transcendant.

Il arrive que dans une religion acosmique, comme celle de l'Inde après le bouddhisme, l'ouverture vers le plan supérieur n'exprime plus le passage de la condition humaine à la condition sur-humaine, mais la transcendance, l'abolition du Cosmos, la liberté absolue. La différence est énorme entre la signification philosophique de l'« œuf brisé » par Bouddha ou du « toit » fracturé par les Arhats et le symbolisme archaïque du passage de la Terre au Ciel le long de l'*Axis mundi* ou par le trou de fumée. Il reste que la philosophie comme la mystique indiennes ont choisi de préférence, parmi les symboles qui pouvaient signifier la rupture ontologique et la transcendance, cette image primordiale de l'éclatement du toit. Le dépassement de la condition humaine se traduit, d'une façon imagée, par l'anéantissement de la « maison », c'est-à-dire du Cosmos personnel que l'on a choisi d'habiter. Toute « demeure stable » où l'on s'est « installé » équivaut, sur le plan philosophique, à une situation existentielle qu'on a assumée. L'image de l'éclatement du toit signifie qu'on a aboli *toute « situation »*, qu'on a choisi non l'*installation dans le monde*, mais la liberté absolue qui, pour la pensée indienne, implique l'anéantissement de tout monde conditionné.

Il n'est point nécessaire d'analyser longuement les valeurs accordées par un de nos contemporains non-religieux à *son* corps, à *sa* maison et à *son* univers, pour mesurer l'énorme distance qui le sépare des hommes appartenant aux cultures primitives et orientales dont nous venons de parler. De même que l'habitation d'un homme moderne a perdu ses valeurs cosmologiques, son corps est privé de toute signification religieuse ou spirituelle. En raccourci, on pourrait dire que, pour les modernes dépourvus de religiosité, le cosmos est devenu opaque, inerte, muet : il ne transmet aucun message, n'est porteur d'aucun « chiffre ». Le sentiment de la sainteté de la Nature suivit aujourd'hui en Europe, surtout chez les populations rurales, parce que c'est là que subsiste un christianisme vécu en tant que liturgie cosmique.

Quant au christianisme des sociétés industrielles, surtout celui des intellectuels, il a perdu depuis longtemps les valeurs cosmiques qu'il possédait encore au Moyen Age. Non que le christianisme urbain soit nécessairement « dégradé » ou « inférieur », mais la sensibilité religieuse des populations urbaines en est gravement appauvrie. La liturgie cosmique, le mystère de la participation de la Nature au drame christologique sont devenus inaccessibles aux chrétiens vivant dans une ville moderne. Leur expérience religieuse n'est plus « ouverte » vers le Cosmos. C'est une expérience strictement privée; le salut est

un problème entre l'homme et son Dieu; dans le meilleur des cas, l'homme se reconnaît responsable non seulement devant Dieu, mais aussi devant l'Histoire. Mais dans ces rapports : homme-Dieu-Histoire, le Cosmos ne trouve aucune place. Ce qui laisse à supposer que, même pour un chrétien authentique, le Monde n'est plus senti comme œuvre du Dieu.

La passage par la Porte étroite.

Ce qui vient d'être dit sur le symbolisme corps-maison, et les homologations anthropocosmiques qui en sont solidaires, est loin d'épuiser l'extraordinaire richesse du sujet : il nous a fallu nous limiter à quelques-uns seulement parmi ses multiples aspects. La « maison » – à la fois *imago mundi* et réplique du corps humain – joue un rôle considérable dans les rituels et les mythologies. Dans certaines cultures (Chine protohistorique, Etrurie, etc.), les urnes funéraires sont façonnées en forme de maison : elles présentent une ouverture supérieure permettant à l'âme du mort d'entrer et de sortir[1]. L'urne-maison devient en quelque sorte le nouveau « corps » du trépassé. Mais c'est également d'une maisonnette en forme de capuchon que sort l'Ancêtre mythique, et c'est encore dans une telle maison-urne-capuchon que le Soleil se cache pendant la nuit pour en ressortir le matin[2]. Il y a donc une correspondance structurelle entre les différentes modalités de *passage* : des ténèbres à la lumière (Soleil), de la pré-existence d'une race humaine à sa manifestation

1. C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit* (Anvers, 1951), pp. 49 sq.; id., in *Sinologica*, III, 1953, pp. 229-239 (et fig. 2-3).
2. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung, Das mythische Bild im ältesten China* (Zurich, 1955), pp. 47 sq. et fig. 24-25.

(Ancêtre mythique), de la Vie à la Mort et à la nouvelle existence *post mortem* (l'âme).

Nous avons souligné plusieurs fois que toute forme de « Cosmos » – l'Univers, le Temple, la maison, le corps humain – est pourvue d'une « ouverture » supérieure. On comprend mieux maintenant la signification de ce symbolisme : l'ouverture rend possible le *passage* d'un mode d'être à un autre, d'une situation existentielle à une autre. Toute existence cosmique est prédestinée au « passage » : l'homme passe de la pré-vie à la vie et finalement à la mort, comme l'Ancêtre mythique est passé de la préexistence à l'existence et le Soleil des ténèbres à la lumière. Remarquons que ce type de « passage » s'inscrit dans un système plus complexe, dont nous avons examiné les principales articulations en parlant de la Lune en tant qu'archétype du devenir cosmique, de la végétation en tant que symbole du renouvellement universel, et surtout des multiples manières de répéter rituellement la cosmogonie, c'est-à-dire le *passage* exemplaire du virtuel au formel. Il convient de préciser que tous ces rituels et symbolismes du « passage » expriment une conception spécifique de l'existence humaine : une fois né, l'homme n'est pas encore achevé; il doit naître une deuxième fois, spirituellement; il devient homme complet en passant d'un état imparfait, embryonnaire, à l'état parfait d'adulte. En un mot, on peut dire que l'existence humaine arrive à la plénitude par une série de rites de passage, en somme d'initiations successives.

On abordera plus loin le sens et la fonction de l'initiation. Pour l'instant, arrêtons-nous sur le symbolisme du « passage » tel que l'homme religieux le déchiffre dans son milieu familier et dans sa vie quotidienne : dans sa maison, par exemple, dans les chemins qu'il emprunte pour aller à son travail, dans les ponts qu'il traverse, etc. Ce symbolisme est présent dans la structure même de

l'habitation. L'ouverture supérieure signifie, nous l'avons vu, la direction ascensionnelle vers le Ciel, le désir de transcendance. Le *seuil* concrétise aussi bien la délimitation entre le « dehors » et le « dedans » que la possibilité de passage d'une zone à une autre (du profane au sacré; cf. ch.I). Mais ce sont surtout les images du *pont* et de la *porte étroite* qui suggèrent l'idée de passage dangereux et qui, pour cette raison, abondent dans les rituels et les mythologies initiatiques et funéraires. L'initiation, comme la mort, comme l'extase mystique, comme la connaissance absolue, comme, dans le judéo-christianisme, la foi, équivalent à un passage d'un mode d'être à un autre et opèrent une véritable mutation ontologique. Pour suggérer ce passage paradoxal (il implique toujours une rupture et une transcendance), les diverses traditions religieuses ont abondamment utilisé le symbolisme du Pont dangereux ou de la Porte étroite. Dans la mythologie iranienne, le Pont Cinvat est emprunté par les trépassés dans leur voyage *post mortem* : il est large de neuf longueurs de lance pour les justes, mais pour les impies il devient étroit comme « la lame d'un rasoir » (*Dînkart*, IX, XX, 3). Sous le Pont Cinvat s'ouvre le trou profond de l'Enfer (*Vidêvdat*, III, 7). C'est encore par ce Pont que passent les mystiques dans leur voyage extatique au Ciel : par là, par exemple, est monté, en esprit, Ardâ Vîraf[1].

La *Vision de saint Paul* nous montre un pont « étroit comme un cheveu » qui relit notre monde avec le Paradis. La même image se rencontre chez les écrivains et mystiques arabes : le pont est « plus étroit qu'un cheveu » et relie la Terre aux sphères astrales et au Paradis. De même, dans les traditions chrétiennes, les pécheurs,

1. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 357 sq.

incapables de le traverser, sont précipités dans l'Enfer. Les légendes médiévales parlent d'un « pont caché sous l'eau » et d'un pont-sabre, sur lequel le héros (Lancelot) doit passer pieds et mains nus : ce pont est « plus tranchant qu'une faux » et le passage se fait « avec souffrance et agonie » Dans la tradition finlandaise un pont couvert d'aiguilles, de clous, de lames de rasoir traverse l'Enfer : les morts aussi bien que les chamans en extase l'empruntent dans leur voyage vers l'autre monde. Des descriptions analogues se rencontrent un peu partout dans le monde[1]. Mais il importe de souligner que la même imagerie s'est conservée lorsqu'on a voulu signifier la difficulté de la connaissance métaphysique et, dans le christianisme, de la foi. « Il est malaisé de passer sur la lame effilée du rasoir, disent les poètes pour exprimer la difficulté du chemin qui mène à la connaissance suprême » (*Katha Upanishad*, III, 14). « Etroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il y en a peu qui le trouvent » (Matthieu, VII, 14).

Ces quelques exemples concernant le symbolisme initiatique, funéraire et métaphysique du pont et de la porte nous ont montré en quel sens l'existence quotidienne et le « petit monde » qu'elle implique – la maison avec ses outils, la routine journalière et ses gestes, etc. – sont susceptibles d'être valorisés sur le plan religieux et métaphysique. C'est la vie courante de tous les jours qui est transfigurée dans l'expérience d'un homme religieux : il découvre partout un « chiffre ». Même le geste le plus habituel peut signifier un acte spirituel. Le chemin et la marche sont susceptibles d'être transfigurés en valeurs religieuses, car tout chemin peut symboliser le « chemin de la vie », et toute marche un « pèlerinage », une

1. Cf. *Le Chamanisme*, p. 419 sq.; Maarti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (Helsinki, 1952), pp. 112 sq.

pérégrination vers le Centre du Monde[1]. Si la possession d'une « maison » implique qu'on a assumé une situation stable dans le Monde, ceux qui ont renoncé à leurs maisons, les pèlerins et les ascètes, proclament par leur « marche », par leur continuel mouvement, leur désir de sortir du Monde, le refus de toute situation mondaine. La maison est un « nid » et, comme le dit le *Pancavimsha Brahmâna* (XI, xv, 1), le « nid » implique des troupeaux, des enfants et un foyer, en un mot, il symbolise le monde familial, social, économique. Ceux qui ont choisi la quête, le chemin vers le Centre, doivent abandonner toute situation familiale et sociale, tout « nid », et se consacrer uniquement à la « marche » vers la vérité suprême qui, dans les religions hautement évoluées, se confond avec le Dieu caché, le *Deus absconditus*[2].

Rites de passage.

Comme on l'a remarqué depuis longtemps, les rites de passage jouent un rôle considérable dans la vie de l'homme religieux[3]. Certes, le rite de passage par excellence est représenté par l'intitation de puberté, le passage d'une classe d'âge à une autre (de l'enfance ou de l'adolescence à la jeunesse). Mais il y également rite de passage à la naissance, au mariage et à la mort, et on pourrait dire que, dans chacun de ces cas, il s'agit toujours d'une initiation, car partout intervient un changement radical de régime ontologique et de statut social. Lorsqu'il vient de naître, l'enfant ne dispose que d'une

1. Cf. *Traité d'histoire des religions*, pp. 325 sq.
2. Cf. Ananda K. Coomaraswamy, « The Pilgrim's Way » (*Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, VIe partie, p. 1-20).
3. Voir Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (Paris, 1909).

existence physique; il n'est pas encore reconnu par la famille ni reçu par la communauté. Ce sont les rites observés immédiatement après l'accouchement qui confèrent au nouveau-né le statut de « vivant » proprement dit; c'est seulement grâce à ces rites qu'il est intégré dans la communauté des vivants.

Le mariage est également l'occasion d'un passage d'un groupe socio-religieux à un autre. Le jeune marié quitte le groupe des célibataires pour participer dorénavant à celui des chefs de famille. Tout mariage implique une tension et un danger, déclenche une crise; c'est pourquoi il s'effectue par un rite de passage. Les Grecs appelaient le mariage *télos*, consécration, et le rituel nuptial ressemblait à celui des mystères.

En ce qui concerne la mort, les rites sont d'autant plus complexes qu'il s'agit non seulement d'un « phénomène naturel » (la vie, ou l'âme, quittant le corps), mais d'un changement de régime à la fois ontologique et social : le trépassé doit affronter certaines épreuves qui intéressent sa propre destinée d'outre-tombe, mais il doit aussi être reconnu par la communauté des morts et accepté parmi eux. Pour certains peuples, seul l'ensevelissement rituel confirme la mort : celui qui n'est pas enterré selon la coutume n'est pas mort. Ailleurs, la mort de quelqu'un n'est reconnue valable qu'après l'accomplissement des cérémonies funéraires, ou lorsque l'âme du trépassé a été rituellement conduite à sa nouvelle demeure, dans l'autre monde, et là a été agréée par la communauté des morts. Pour l'homme areligieux, la naissance, le mariage, la mort ne sont que des événements intéressant l'individu et sa famille; rarement – dans le cas des chefs d'Etat ou des politiciens – des événements ayant des répercussions politiques. Dans une perspective areligieuse de l'existence, tous ces « passages » ont perdu leur caractère

rituel : ils ne signifient rien d'autre que ce que montre l'acte concret d'une naissance, d'un décès ou d'une union sexuelle officiellement reconnue. Ajoutons, pourtant, qu'une expérience drastiquement areligieuse de la vie totale se rencontre assez rarement à l'état pur, même dans les sociétés les plus sécularisées. Il est possible qu'une telle expérience complètement areligieuse devienne plus courante dans un avenir plus ou moins lontain; mais, pour l'instant, elle est encore rare. Ce que l'on rencontre dans le monde profane, c'est une sécularisation radicale de la mort, du mariage et de la naissance, mais, comme nous ne tarderons pas à le voir, il subsiste de vagues souvenirs et nostalgies des comportements religieux abolis.

Quant aux rituels initiatiques proprement dits, il convient de faire la distinction entre les initiations de puberté (classe d'âge) et les cérémonies d'entrée dans une société secrète : la différence la plus importante réside dans le fait que *tous* les adolescents sont tenus d'affronter l'initiation d'âge, tandis que les sociétés secrètes sont réservées à un certain nombre d'adultes. L'institution de l'initiation de puberté semble plus ancienne que celle de la société secrète; plus répandue, elle est attestée aux niveaux les plus archaïques de culture, comme, par exemple, chez les Australiens et les Fuégiens. Il ne nous revient pas d'exposer ici les cérémonies initiatiques dans leur complexité. Ce qui nous intéresse, c'est que, dès les stades archaïques de culture, l'initiation joue un rôle capital dans la formation religieuse de l'homme, et, surtout, qu'elle consiste essentiellement dans une mutation du régime ontologique du néophyte. Ce fait nous semble très important pour la compréhension de l'homme religieux : il nous montre que l'homme des sociétés primitives ne se considère pas « achevé » tel qu'il se trouve « donné » au niveau naturel de l'existence : pour devenir homme proprement dit, il doit mourir à cette vie première (naturelle) et renaître à une vie supérieure, qui est à la fois religieuse et culturelle.

En d'autres termes, le primitif place son idéal d'humanité sur un plan surhumain. A son sens : 1° on ne devient homme complet qu'après avoir dépassé, et en quelque sorte aboli, l'humanité « naturelle », car l'initiation se réduit, en somme, à une expérience paradoxale, sur-naturelle, de mort et de résurrection, ou de seconde naissance; 2° les rites initiatiques comportant les épreuves, la mort et la résurrection symboliques ont été fondés par les dieux, les Héros civilisateurs ou les Ancêtres mythiques : ces rites ont donc une origine sur-humaine et, en les accomplissant, le néophyte imite un comportement sur-humain, divin. Ce point est à retenir, car il montre encore une fois que l'homme religieux *se veut autre* qu'il ne se trouve être au niveau « naturel » et s'efforce de se *faire* selon l'image idéale qui lui a été révélée par les mythes. L'homme primitif s'efforce d'atteindre un *idéal religieux d'humanité*, et dans cet effort se trouvent déjà les germes de toutes les éthiques élaborées ultérieurement dans les sociétés évoluées. Evidemment, dans les société areligieuses contemporaines, l'initiation n'existe plus en tant qu'acte religieux. Mais, nous le verrons plus tard, les *patterns* de l'initiation survivent encore, bien que fortement désacralisés, dans le monde moderne.

Phénoménologie de l'initiation.

L'inititation comporte généralement une triple révélation : celle du sacré, celle de la mort et celle de la sexualité[1]. L'enfant ignore toutes ces expériences; l'initié

1. Pour tout ce qui suit, voir M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 254 sq.; id., *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, 1959).

les connaît, les assume et les intègre dans sa nouvelle personnalité. Ajoutons que si le néophyte meurt à sa vie infantile, profane, non-régénérée, pour renaître à une nouvelle existence, sanctifié, il renaît également à un mode d'être qui rend possible la connaissance, la *science*. L'initié n'est pas seulement un « nouveau-né » ou un « ressuscité » : il est un homme qui *sait*, qui connaît les mystères, qui a eu des révélations d'ordre métaphysique. Pendant son apprentissage dans la brousse, il apprend les secrets sacrés : les mythes concernant les dieux et l'origine du monde, les vrais noms des dieux, le rôle et l'origine des instruments rituels utilisés pendant les cérémonies d'inititation (les *bull-roarers*, les couteaux en silex pour la circoncision, etc). L'inititation équivaut à la maturation spirituelle, et dans toute l'histoire religieuse de l'humanité nous rencontrons toujours ce thème : l'initié, celui qui a connu les mystères, est *celui qui sait*.

La cérémonie débute partout par la séparation du néophyte d'avec sa famille et une retraite dans la brousse. Il y a là déjà un symbole de la Mort : la forêt, la jungle, les ténèbres symbolisent l'au-delà, les « Enfers ». En certains endroits, on croit qu'un tigre vient et porte sur son dos les candidats dans la jungle : le fauve incarne l'Ancêtre mythique, le Maître de l'initiation, qui conduit les adolescents aux Enfers. Ailleurs, le néophyte est censé englouti par un monstre : dans le ventre du monstre règne la Nuit cosmique : c'est le monde embryonnaire de l'existence, aussi bien sur le plan cosmique que sur le plan de la vie humaine. En mainte région, il existe dans la brousse une cabane initiatique. C'est là que les jeunes candidats subissent une partie de leurs épreuves et sont instruits dans les traditions secrètes de la tribu. Or, la cabane initiatique symbolise le ventre maternel[1]. La mort du néophyte signifie une régression à l'état embryonnaire, mais ceci ne doit pas être entendu uniquement au sens de la physiologie humaine, mais aussi dans une acception cosmologique : l'état fœtal équivaut à une régression provisoire au mode virtuel, précosmique.

1. R. Thurnwald, « Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten » (*Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, pp. 321-398), p. 393.

D'autres rituels mettent en lumière le symbolisme de la mort initiatique. Chez certains peuples, les candidats sont enterrés ou couchés dans des tombes fraîchement creusées. Ou bien ils sont recouverts de branchages et restent immobiles comme des morts, ou bien on les frotte avec une poudre blanche pour les faire ressembler aux spectres. Les néophytes imitent d'ailleurs le comportement des spectres : ils ne se servent pas de leurs doigts pour manger, mais prennent la nourriture directement avec les dents, comme on croit que font les âmes des morts. Enfin, les tortures qu'ils subissent ont, entre autres multiples significations, celle-ci : le néophyte soumis à la torture et à la mutilation est censé torturé, dépecé, bouilli ou grillé par les démons maîtres de l'inititation, c'est-à-dire par les Ancêtres mythiques. Ces souffrances physiques correspondent à la situation de celui qui est « mangé » par le démon-fauve, est dépecé dans la gueule du monstre initiatique, est digéré dans son ventre. Les mutilations (arrachage des dents, amputation des doigts, etc.) sont chargées, elles aussi, d'un symbolisme de la mort. La plupart des mutilations sont en rapport avec les divinités lunaires. Or, la Lune disparaît périodiquement, *meurt*, pour renaître trois nuits plus tard. Le symbolisme lunaire souligne que la mort est la condition première de toute régénération mystique.

En plus des opérations spécifiques comme la circoncision et la subincision, en dehors des mutilations initiatiques, d'autres signes extérieurs marquent la mort et la résurrection : tatouage, scarifications. Quant au symbolisme de la renaissance mystique, il se présente sous des

formes multiples. Les candidats reçoivent d'autres noms, qui seront dorénavant leurs vrais noms. Chez certaines tribus, les jeunes initiés sont censés avoir tout oublié de leur vie antérieure; immédiatement après l'inititation ils sont nourris comme de petits enfants, sont conduits par la main et on leur enseigne de nouveau tous les comportements, comme à des bébés. Généralement ils apprennent dans la brousse une langue nouvelle, ou au moins un vocabulaire secret, accessible aux seuls initiés. Comme on le voit, avec l'initiation tout recommence à nouveau. Parfois le symbolisme de la deuxième naissance s'exprime par des gestes concrets. Chez certains peuples bantous, avant d'être circoncis, le garçon est l'objet d'une cérémonie connue sous le nom de « naître à nouveau [1] ». Le père sacrifie un bélier, et trois jours plus tard il enveloppe l'enfant dans la membrane de l'estomac et la peau de la bête. Mais, avant d'être enveloppé, l'enfant doit monter dans le lit et crier comme un nouveau-né. Il reste dans la peau du bélier trois jours. Chez le même peuple, les morts sont enterrés dans la peau des béliers et dans la position mythique par le revêtement rituel d'une peau d'animal est attesté d'ailleurs dans des cultures hautement évoluées (l'Inde, l'Egypte ancienne).

Dans les scénarios initiatiques, le symbolisme de la naissance côtoie presque toujours celui de la Mort. Dans les contextes initiatiques, la mort signifie le dépassement de la condition profane, non-sanctifiée, la condition de l' « homme naturel », ignorant du sacré, aveugle à l'esprit. Le mystère de l'initiation découvre peu à peu au néophyte les vraies dimensions de l'existence : en l'introduisant au sacré, l'initiation l'oblige d'assumer la responsabilité d'homme. Retenons ce fait, qui est important :

1. M. Canney, « The Skin of Rebirth » (*Man*, juillet 1939, nº 91), pp. 104-105.

l'accès à la spiritualité se traduit, pour les sociétés archaïques, par un symbolisme de la Mort et d'une nouvelle naissance.

Confréries d'hommes et sociétés secrètes de femmes.

Les rites d'entrée dans les sociétés d'hommes utilisent les mêmes épreuves et repennent les mêmes scénarios initiatiques. Mais, comme nous l'avons dit, l'appartenance aux confréries d'hommes implique déjà une sélection : tous ceux qui ont subi l'initiation de puberté ne feront par partie de la société secrète, bien que tous le désirent [1].

Pour donner un seul exemple : chez les tribus africaines Mandja et Banda, il existe une société secrète connue sous le nom de Ngakola. Selon le mythe raconté aux néophytes pendant l'initiation, le monstre Ngakola avait le pouvoir de tuer les hommes, en les engloutissant, et de les vomir ensuite renouvelés. Le néophyte est introduit dans une case qui symbolise le corps du monstre. Là il entend la voix lugubre de Ngakola, il est fouetté et soumis à la torture; on lui dit qu' « il est entré maintenant dans le ventre de Ngakola » et qu'il est en train d'être digéré. Après avoir affronté d'autres épreuves, le maître initiateur annonce finalement que Ngakola, qui avait mangé le néophyte, vient de le rendre [2].

On retrouve ici le symbolisme de la mort par l'engloutissement dans le ventre d'un monstre, symbolisme qui

1. Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902); O. Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, 1934); R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, I-III (Cassel, 1936 sq.); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).
2. E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), pp. 264 sq.

joue un si grand rôle dans les initiations de puberté. Remarquons encore une fois que les rites d'entrée dans une confrérie secrète correspondent en tout point aux initiations de puberté : réclusion, tortures et épreuves inititatiques, mort et résurrection, imposition d'un nouveau nom, enseignement d'une langue secrète, etc.

Il existe des initiations féminines. Il ne faut pas nous attendre à retrouver dans les rites initiatiques et les mystères réservés aux femmes le même symbolisme ou, plus exactement, des expressions symboliques identiques à celles des initiations et des confréries masculines. Mais on découvre facilement un élément commun : une expérience religieuse profonde qui est à la base de tous ces rites et mystères. C'est l'*accès à la sacralité*, telle qu'elle se révèle en assumant la condition de femme, qui constitue le point de mire autant des rites initiatiques de puberté que des sociétés secrètes féminines (*Weiberbünde*).

L'initiation débute avec la première menstruation. Ce symptôme physiologique commande une rupture, l'arrachement de la jeune fille à son monde familier : elle est immédiatement isolée, séparée de la communauté. La ségrégation a lieu dans une cabane spéciale, dans la brousse ou dans un coin obscur de l'habitation. La jeune cataméniale doit garder une position particulière, assez incommode, et éviter d'être vue par le Soleil ou touchée par qui que ce soit. Elle porte un vêtement spécial, ou un signe, une couleur qui lui est en quelque sorte réservé, et doit se nourrir d'aliments crus.

La ségrégation et la réclusion dans l'ombre, dans une cabane obscure, dans la brousse, nous rappellent le symbolisme de la mort initiatique des garçons isolés dans la forêt, enfermés dans des huttes. Il existe cependant cette différence que, chez les filles, la ségrégation a lieu immédiatement après la première menstruation; elle est

donc individuelle, tandis que chez les garçons elle est collective. La différence s'explique par l'aspect physiologique, manifeste chez les filles, de la fin de l'enfance. Pourtant les jeunes filles finissent par constituer un groupe, et alors leur initiation est effectuée collectivement par des vieilles femmes monitrices.

Quant aux *Weiberbünde*, elles sont toujours en relation avec le mystère de la naissance et de la fertilité. Le mystère de l'accouchement, c'est-à-dire la découverte par la femme qu'*elle est créatrice sur le plan de la vie*, constitue une expérience religieuse intraduisible en termes d'expérience masculine. On comprend alors pourquoi l'accouchement a donné lieu à des rituels secrets féminins qui s'organisent parfois en véritables mystères. Des traces de tels mystères se sont conservées même en Europe[1].

Comme chez les hommes, nous avons affaire à des formes multiples d'associations féminines, où le secret et le mystère augmentent progressivement. Il y a, pour commencer, l'initiation générale par laquelle passe toute fille et toute jeune mariée, et qui aboutit à l'institution des *Weiberbünde*. Il y a, ensuite, les associations féminines de mystères, comme en Afrique ou, dans l'Antiquité, les groupes des Ménades. On sait que ces confréries féminines à mystères ont mis longtemps à disparaître.

Mort et initiation.

Le symbolisme et le rituel initiatiques comportant l'engloutissement par un monstre ont tenu une place considérable aussi bien dans les initiations que dans les

1. Cf. R. Wolfram, « Weiberbünde » (*Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 sq.).

mythes héroïques et les mythologies de la Mort. Le symbolisme du retour dans le ventre a toujours une valence cosmologique. C'est le monde entier qui, symboliquement, retourne, avec le néophyte, dans la Nuit cosmique, pour pouvoir être créé de nouveau, c'est-à-dire pour pouvoir être régénéré. Comme nous l'avons vu (chap. II), on récite le mythe cosmologique à des fins thérapeutiques. Pour guérir le malade, il faut le faire *naître à nouveau*, et le modèle archétypal de la naissance est la cosmogonie. Il faut abolir l'œuvre du Temps, réintégrer l'instant auroral d'avant la Création : sur le plan humain, ceci revient à dire qu'il faut revenir à la « page blanche » de l'existence, au commencement absolu, lorsque rien n'était encore souillé, rien n'était encore gâché.

Pénétrer dans le ventre du monstre – ou être symboliquement « enseveli », ou être enfermé dans la cabane initiatique – équivaut à une régression dans l'indistinct primordial, dans la Nuit cosmique. Sortir du ventre, ou de la cabane ténébreuse, ou de la « tombe » initiatique réitère le retour exemplaire au Chaos, de manière à rendre possible la répétition de la cosmogonie, à préparer la nouvelle naissance. La régression au Chaos se vérifie parfois à la lettre : c'est le cas, par exemple, des maladies initiatiques des futurs chamans, qui ont été souvent considérées comme de véritables folies. On assiste, en effet, à une crise totale, conduisant parfois à la désintégration de la personnalité [1]. Ce « chaos psychique » est le signe que l'homme profane est en train de se « dissoudre » et qu'une nouvelle personnalité est sur le point de naître.

On comprend pourquoi le même schéma initiatique – souffrances, mort et résurrection (re-naissance) – se

1. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 36 sq.

retrouve dans tous les mystères, aussi bien dans les rites de puberté que dans ceux qui donnent accès à une société secrète; et pourquoi le même scénario se laisse déchiffrer dans les bouleversantes expériences intimes qui précèdent la vocation mystique (chez les primitifs, les « maladies initiatiques » des futurs chamans). L'homme des sociétés primitives s'est efforcé de vaincre la mort en la transformant en *rite de passage*. En d'autres termes, pour les primitifs, on meurt toujours à quelque chose *qui n'était pas essentiel*; on meurt surtout à la vie profane. Bref, la mort en vient à être considérée comme la suprême initiation, comme le commencement d'une nouvelle existence spirituelle. Mieux : génération, mort et régénération (re-naissance) ont été comprises comme les trois moments d'un même mystère, et tout l'effort spirituel de l'homme archaïque s'est employé à montrer qu'entre ces moments il ne doit pas exister de coupure. On ne peut pas s'*arrêter* dans un de ces trois moments. Le mouvement, la régénération se poursuivent infiniment. On refait infatigablement la cosmogonie pour être sûr qu'on fait bien quelque chose : un enfant, par exemple, ou une maison, où une vocation spirituelle. C'est pourquoi on rencontre toujours la valence cosmogonique des rites d'initiation.

La « seconde naissance » et l'enfantement spirituel.

Le scénario initiatique, c'est-à-dire la mort à la condition profane suivie de la re-naissance au monde sacré, au monde des dieux, joue également un rôle considérable dans les religions évoluées. Un exemple célèbre est celui du sacrifice indien, dont le but est d'obtenir, après la mort, le Ciel, le séjour avec les dieux ou la qualité de dieu (*devâtma*). En d'autres termes, on se forge par le sacrifice

une condition surhumaine, résultat que l'on peut homologuer à celui des initiations archaïques. Or, le sacrifiant doit être préalablement consacré par les prêtres, et cette consécration (*dîkshâ*) comporte un symbolisme initiatique de structure obstétrique; à proprement parler, la *dîkshâ* transforme rituellement le sacrifiant en embryon et le fait naître une deuxième fois.

Les textes insistent longuement sur le système d'homologation grâce auquel le sacrifiant subit un *regressus ad uterum* suivi d'une nouvelle naissance[1]. Voici, par exemple, ce qu'en dit l'*Aitareya-Brâhmana* (I,3). « Les prêtres transforment en embryon celui à qui ils donnent la consécration (*dîkshâ*). Ils l'aspergent avec de l'eau : l'eau, c'est la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar spécial : le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la *dîkshâ*; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient. Ils le recouvrent d'un vêtement; le vêtement, c'est l'amnion... On met par-dessus une peau d'antilope noire; le chorion est, en effet, par-dessus l'amnion... Il a les poings fermés; en effet, l'embryon a les poings fermés tant qu'il est dans le sein, l'enfant a les poings fermés quand il naît[2]... Il dépouille la peau d'antilope pour entrer dans le bain; c'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés de chorion. Il garde son vêtement pour y entrer, et c'est pourquoi l'enfant naît avec l'amnion sur lui. »

La connaissance sacrée et, par extension, la sagesse sont conçues comme le fruit d'une initiation, et il est significatif de trouver le symbolisme obstétrique lié à

1. Cf. Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris, 1898), pp. 104 sq.; H. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals* (in C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 107-130).
2. Sur le symbolisme cosmologique des poings fermés, cf. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pp. 96 sq., et *passim*.

l'éveil de la conscience suprême aussi bien dans l'Inde ancienne qu'en Grèce. Socrate ne se comparaît pas sans raison à une sage-femme : il aidait l'homme à naître à la conscience de soi, il accouchait l' « homme nouveau ». Le même symbolisme se retrouve dans la tradition bouddhiste : le moine abandonnait son nom de famille et devenait un « fils de Bouddha » (*sakya-putto*), car il était « né parmi les saints » (*ariya*). Comme le disait Kassapa en parlant de lui-même : « Fils naturel du Bienheureux, né de sa bouche, né du *dhamma* (la Doctrine), façonné par le *dhamma* », etc. (*Samyutta Nikâya*, II, 221).

Cette naissance initiatique impliquait la mort à l'existence profane. Le schéma s'est conservé aussi bien dans l'hindouisme que dans le bouddhisme. Le yogin « meurt à cette vie » pour renaître à un autre mode d'être : celui qui est représenté par la délivrance. Le Bouddha enseignait la voie et les moyens de mourir à la condition humaine profane, c'est-à-dire à l'esclavage et à l'ignorance, pour renaître à la liberté, à la béatitude et à l'inconditionné du *nirvâna*. La terminologie indienne de la renaissance initiatique rappelle parfois le symbolisme archaïque du « nouveau corps » qu'obtient le néophyte grâce à l'initiation. Le Bouddha lui-même le proclame : « J'ai montré à mes disciples les moyens par lesquels ils peuvent créer, en partant de ce corps (constitué par les quatre éléments, corruptibles), un autre corps d'une substance intellectuelle et doué de facultés transcendantales (*abhinindriyam*)[1]. »

Le symbolisme de la seconde naissance ou de l'enfantement en tant qu'accès à la spiritualité a été repris et valorisé par le judaïsme alexandrin et par le christianisme. Philon utilise abondamment le thème de l'enfan-

1. *Majjhima-Nikâya*, II, 17; cf. aussi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, pp. 172 sq.

tement à propos de la naissance à une vie supérieure de la vie de l'esprit (cf. par ex. Abraham, XX, 99). A son tour, saint Paul parle de « fils spirituel », des fils qu'il a procréés par la foi. « Tite, mon vrai fils dans la foi qui nous est commune » (Epître à Tite, I, 4). « Je te prie pour mon fils que j'ai engendré dans les chaînes, pour Onésime... » (Epître à Philémon, 10).

Inutile d'insister sur les différences entre les « fils » qu' « engendrait » saint Paul « dans la foi » et les « fils de Bouddha », ou ceux qu' « accouchait » Socrate, ou encore les « nouveau-nés » des initiations primitives. Les différences sont évidentes. C'était la force même du rite qui « tuait » et « ressuscitait » le néophyte dans les sociétés archaïques, comme la force du rite tansformait en « embryon » le sacrifiant hindou. Le Bouddha, par contre, « engendrait » par sa « bouche », c'est-à-dire par la communication de sa doctrine (*dhamma*); c'est grâce à la connaissance suprême révélée par le *dhamma* que le disciple naissait à une nouvelle vie, susceptible de le mener jusqu'au seuil du Nirvâna. Socrate, lui, prétendait ne faire rien d'autre que le métier d'une sage-femme : il aidait à « accoucher » l'homme véritable que chacun portait au plus profond de soi-même. Pour saint Paul, la situation est différente : il engendrait des « fils spirituels » par la foi, c'est-à-dire grâce à un mystère fondé par le Christ lui-même.

D'une religion à l'autre, d'une gnose ou d'une sagesse à une autre, le thème immémorial de la seconde naissance s'enrichit de valeurs nouvelles, qui changent parfois radicalement le contenu de l'expérience. Il reste, pourtant, un élément commun, un invariant, que l'on pourrait définir de la façon suivante : *l'accès à la vie spirituelle comporte toujours la mort à la condition profane, suivie d'une nouvelle naissance.*

Le sacré et le profane dans le monde moderne.

Nous avons insisté sur l'initiation et les rites de passage, mais il s'en faut que nous ayons épuisé le sujet; à peine pouvons-nous prétendre en avoir dégagé quelques aspects essentiels. Et pourtant, en nous étendant un peu longuement sur l'initiation, nous avons dû passer sous silence toute une série de situations socio-religieuses d'un intérêt considérable pour la compréhension de l'*homo religiosus* : ainsi nous n'avons pas parlé du Souverain, du chaman, du prêtre, du guerrier, etc. C'est dire que ce petit livre est forcément sommaire et incomplet : il ne constitue qu'une très rapide introduction à un sujet immense.

Sujet immense, puisqu'il n'intéresse pas uniquement l'historien des religions, l'ethnologue, le sociologue, mais aussi l'historien, le psychologue, le philosophe. Connaître les situations assumées par l'homme religieux, pénétrer son univers spirituel, c'est, en somme, faire avancer la connaissance générale de l'homme. Il est vrai que la plupart des situations assumées par l'homme religieux des sociétés primitives et des civilisations archaïques ont été depuis longtemps dépassées par l'Histoire. Mais elles n'ont pas disparu sans laisser de traces : elles ont contribué à nous faire ce que nous sommes aujourd'hui, elles font donc partie de notre propre histoire.

Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'homme religieux assume un mode d'existence spécifique dans le monde, et, malgré le nombre considérable des formes historico-religieuses, ce mode spécifique est toujours reconnaissable. Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, l'*homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le *sacré*, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie

et le rend réel. Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse, c'est-à-dire : participe à la réalité. Les dieux ont créé l'homme et le Monde, les Héros civilisateurs ont achevé la Création, et l'histoire de toutes ces œuvres divines et semi-divines est conservée dans les mythes. En réactualisant l'histoire sacrée, en imitant le comportement divin, l'homme s'installe et se maintient auprès des dieux, c'est-à-dire dans le réel et le significatif.

Il est facile de voir tout ce qui sépare ce mode d'être dans le monde de l'existence d'un homme areligieux. Il y a avant tout ce fait : l'homme areligieux refuse la transcendance, accepte la relativité de la « réalité », et il lui arrive même de douter du sens de l'existence. Les autres grandes cultures du passé ont connu, elles aussi, des hommes areligieux, et il n'est pas impossible qu'il en ait existé même à des niveaux archaïques de culture, bien que les documents ne les aient pas encore attestés. Mais c'est seulement dans les sociétés occidentales modernes que l'homme areligieux s'est pleinement épanoui. L'homme moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle : il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'Histoire, et il refuse tout appel à la transcendance. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme *se fait* lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté. Il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera radicalement démystifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu.

Il ne nous appartient pas de discuter, ici, cette prise de

position philosophique. Constatons seulement qu'en dernière instance l'homme moderne areligieux assume une existence tragique et que son choix existentiel n'est pas dépourvu de grandeur. Mais cet homme areligieux descend de l'*homo religiosus* et, qu'il le veuille ou non, il est aussi son œuvre, il s'est constitué à partir des situations assumées par ses ancêtres. En somme, il est le résultat d'un processus de désacralisation. Tout comme la « Nature » est le produit d'une sécularisation progressive du Cosmos œuvre de Dieu, l'homme profane est le résultat d'une désacralisation de l'existence humaine. Mais cela implique que l'homme areligieux s'est constitué par opposition à son prédecesseur, en s'efforçant de se « vider » de toute religiosité et de toute signification transhumaine. Il se reconnaît lui-même dans la mesure où il se « délivre » et se « purifie » des « superstitions » de ses ancêtres. En d'autres termes, l'homme profane, qu'il le veuille ou non, conserve encore les traces du comportement de l'homme religieux, mais expurgées des significations religieuses. Quoi qu'il en fasse, il est un héritier. Il ne peut abolir définitivement son passé, puisqu'il en est lui-même le produit. Il se constitue par une série de négations et de refus, mais il continue encore à être hanté par les réalités qu'il a abjurées. Pour disposer d'un monde à lui, il a désacralisé le monde dans lequel vivaient ses ancêtres, mais, pour y arriver, il a été obligé de prendre le contrepied d'un comportement qui le précédait, et ce comportement il le sent toujours, sous une forme ou une autre, prêt à se réactualiser au plus profond de son être.

Ainsi que nous l'avons dit, l'homme areligieux *à l'état pur* est un phénomène plutôt rare, même dans la plus désacralisée des sociétés modernes. La majorité des « sans-religion » se comportent encore religieusement, à leur insu. Il ne s'agit pas seulement de la masse des

« superstitions » ou des « tabous » de l'homme moderne, qui ont tous une structure et une origine magico-religieuse. Mais l'homme moderne qui se sent et se prétend areligieux dispose encore de toute une mythologie camouflée et de nombreux ritualismes dégradés. Comme nous l'avons mentionné, les réjouissances qui accompagnent la Nouvelle Année où l'installation dans une maison neuve présentent, laïcisée, la structure d'un rituel de renouvellement. On constate le même phénomène à l'occasion des fêtes et des réjouissances accompagnant le mariage ou la naissance d'un enfant, l'obtention d'un nouvel emploi, une promotion sociale, etc.

Tout un ouvrage serait à écrire sur les mythes de l'homme moderne, sur les mythologies camouflées dans les spectacles qu'il chérit, dans les livres qu'il lit. Le cinéma, cette « usine des rêves », reprend et utilise d'innombrables motifs mythiques : la lutte entre le Héros et le Monstre, les combats et les épreuves initiatiques, les figures et les images exemplaire (la « Jeune Fille », le « Héros », le paysage paradisiaque, l' « Enfer », etc.). Même la lecture comporte une fonction mythologique : non seulement parce qu'elle remplace le récit des mythes dans les sociétés archaïques et la littérature orale, vivante encore dans les communautés rurales de l'Europe, mais surtout parce que la lecture procure à l'homme moderne une « sortie du Temps » comparable à celle effectuée par les mythes. Que l'on « tue » le temps avec un roman policier, ou que l'on pénètre dans un univers temporel étranger, celui que représente n'importe quel roman, la lecture projette l'homme moderne hors de sa durée personnelle et l'intègre à d'autres rythmes, le fait vivre dans une autre « histoire ».

La grande majorité des « sans-religion » ne sont pas à proprement parler libérés des comportements religieux, des théologies et des mythologies. Ils sont parfois encombrés de tout un fatras magico-religieux, mais dégradé jusqu'à la caricature, et pour cette raison difficilement reconnaissable. Le processus de la désacralisation de l'existence humaine a abouti plus d'une fois à des formes hybrides de basse magie et de religion simiesque. Nous ne songeons pas aux innombrables « petites religions » qui pullulent dans toutes les villes modernes, aux églises, aux sectes et aux écoles pseudo-occultes, néo-spiritualistes ou soi-disant hermétiques, car tous ces phénomènes appartiennent encore à la sphère de la religiosité, même s'il s'agit presque toujours d'aspects aberrants de pseudomorphose. Nous ne faisons pas non plus allusion aux divers mouvements politiques et prophétismes sociaux, dont la structure mythologique et le fanatisme religieux sont facilement discernables. Il suffira, pour donner un seul exemple, de rappeler la structure mythologique du communisme et son sens eschatologique. Marx reprend et prolonge un des grands mythes eschatologiques du monde asiano-méditerranéen, à savoir : le rôle rédempteur du Juste (l' « élu », l' « oint », l' « innocent », le « messager »; de nos jours, le prolétariat), dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde. En effet, la société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques trouvent leur plus exact précédent dans le mythe de l'Age d'Or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie messianique judéo-chrétienne : d'une part, le rôle prophétique et la fonction sotériologique qu'il reconnaît au prolétariat; de l'autre la lutte finale entre le Bien et le Mal, qu'on peut rapprocher sans peine du conflit apocalyptique entre Christ et Antéchrist, suivi de la victoire décisive du premier. Il est même significatif que Marx reprenne à son compte l'espoir eschatologique judéo-chrétien d'une *fin absolue de l'Histoire*; il se sépare

en cela des autres philosophies historicistes (par exemple, Croce et Ortega y Gasset), pour qui les tensions de l'Histoire sont consubstantielles à la condition humaine et ne peuvent jamais être complètement abolies.

Mais ce n'est pas uniquement dans les « petites religions » ou dans les mystiques politiques que l'on retrouve des comportements religieux camouflés ou dégénérés : on les reconnaît également dans des mouvements qui se proclament franchement laïques, voire antireligieux. Ainsi, dans le nudisme ou dans les mouvements pour la liberté sexuelle absolue, idéologies où l'on peut déchiffrer les traces de la « nostalgie du Paradis », le désir de réintégrer l'état édénique d'avant la chute, lorsque le péché n'existait pas et qu'il n'y avait pas rupture entre les béatitudes de la chair et la conscience.

Il est intéressant encore de constater combien les scénarios initiatiques persistent dans nombre d'actions et de gestes de l'homme areligieux de nos jours. Nous laissons de côté, bien entendu, les situations où survit, dégradé, un certain type d'initiation; par exemple, la guerre, et en premier lieu les combats individuels (surtout des aviateurs), exploits qui comportent des « épreuves » homologables à celles des initiations militaires traditionnelles, même si, de nos jours, les combattants ne se rendent plus compte de la signification profonde de leur « épreuves » et ne profitent guère de leur portée initiatique. Mais même des techniques spécifiquement modernes, comme la psychanalyse, gardent encore le canevas initiatique. Le patient est invité à descendre très profondément en lui-même, à faire revivre son passé, à affronter de nouveau ses traumatismes et, du point de vue formel, cette opération périlleuse ressemble aux descentes initiatiques aux « Enfers », parmi les larves, et aux combats avec les « monstres ». Tout comme l'initié devait sortir victorieusement de ses épreuves, « mourir » et « ressusciter » pour pouvoir accéder à une existence pleinement responsable et ouverte aux valeurs spirituelles, l'analysé de nos jours doit affronter son propre « inconscient », hanté de larves et de monstres, pour trouver la santé et l'intégrité psychiques, et le monde des valeurs culturelles.

Mais l'initiation est si étroitement liée au mode d'être de l'existence humaine qu'un nombre considérable de gestes et d'actions de l'homme moderne répètent encore des scénarios initiatiques. Maintes fois, la « lutte avec la vie », les « épreuves » et les « difficultés » qui entravent une vocation ou une carrière réitèrent en quelque sorte les épreuves initiatiques : c'est à la suite des « coups » qu'il reçoit, de la « souffrance » et des « tortures » morales, ou même physiques, qu'il subit, qu'un jeune homme s'« éprouve » lui-même, connaît ses possibilités, rend conscience de ses forces et finit par devenir soi-même, spirituellement adulte et créateur (il s'agit, bien entendu, de la spiritualité telle qu'elle est comprise dans le monde moderne). Car toute existence humaine se constitue par une série d'épreuves, par l'expérience réitérée de la « mort » et de la « résurrection ». Et c'est pourquoi, dans un horizon religieux, l'existence est fondée par l'initiation; on pourrait presque dire que, dans la mesure où elle s'accomplit, l'existence humaine est elle-même une initiation.

En somme, la majorité des hommes « sans-religion » partagent encore des pseudo-religions et des mythologies dégradées. Ce qui n'a rien pour nous étonner, du moment que l'homme profane est le descendant de l'*homo religiosus* et ne peut pas annuler sa propre histoire, c'est-à-dire les comportements de ses ancêtres religieux, qui l'ont constitué tel qu'il est aujourd'hui. D'autant plus qu'une grande partie de son existence est nourrie par des pulsions qui lui arrivent du tréfonds de son être, de cette

zone qu'on a appelée l'inconscient. Un homme uniquement rationnel est une abstraction; il ne se rencontre jamais dans la réalité. Tout être humain est constitué à la fois par son activité consciente et par ses expériences irrationnelles. Or, les contenus et les structures de l'inconscient présentent des similitudes étonnantes avec les images et les figures mythologiques. Nous n'entendons pas dire que les mythologies sont le « produit » de l'inconscient, car le mode d'être du mythe est justement qu'*il se révèle en tant que mythe*, qu'il proclame que quelque chose *s'est manifesté d'une manière exemplaire*. Un mythe est « produit » par l'inconscient de la même façon que l'on peut dire que *Madame Bovary* est le « produit » d'un adultère.

Pourtant, les contenus et les structures de l'inconscient sont le résultat de situations existentielles immémoriales, surtout des situations critiques, et c'est la raison pour laquelle l'inconscient présente une aura religieuse. Toute crise existentielle met de nouveau en question à la fois la réalité du Monde et la présence de l'homme dans le Monde : la crise existentielle est, en somme, « religieuse », puisque, aux niveaux archaïques de culture, l'*être* se confond avec le *sacré*. Comme nous l'avons vu, c'est l'expérience du sacré qui fonde le Monde, et même la plus élémentaire religion est, avant tout, une ontologie. Autrement dit, dans la mesure où l'inconscient est le résultat des innombrables expériences existentielles, il ne peut pas ne pas ressembler aux divers univers religieux. Car la religion est la solution exemplaire de toute crise existentielle, non seulement parce qu'elle est indéfiniment répétable, mais aussi parce qu'elle est considérée d'origine transcendantale et, en conséquence, valorisée en tant que révélation reçue d'un *autre* monde, transhumain. La solution religieuse non seulement résout la crise, mais en même temps rend l'existence « ouverte » à

des valeurs qui ne sont plus contingentes ni particulières, permettant ainsi à l'homme de dépasser les situations personnelles et, en fin de compte, d'accéder au monde de l'esprit.

Nous n'avons pas à développer ici toutes les conséquences de cette solidarité entre le contenu et les structures de l'inconscient, d'une part, et les valeurs de la religion, d'autre part. Il nous a fallu faire allusion pour montrer en quel sens même l'homme le plus franchement areligieux partage encore, au plus profond de son être, un comportement religieusement orienté. Mais les « mythologies privées » de l'homme moderne, ses rêves, ses songes, ses fantasmes, etc., n'arrivent pas à se hausser au régime ontologique des mythes, faute d'être vécues par l'*homme total*, et ne transforment pas une situation particulière en situation exemplaire. De même que les angoisses de l'homme moderne, ses expériences oniriques ou imaginaires, bien que « religieuses » du point de vue formel, ne s'intègrent pas, comme chez l'*homo religiosus*, dans une *Weltanschauung* et ne fondent pas un comportement. Un exemple nous permettra de mieux saisir les différences entre ces deux catégories d'expériences. L'activité inconsciente de l'homme moderne n'arrête pas de lui présenter d'innombrables symboles, et chacun a un message à transmettre, une mission à remplir, en vue d'assurer l'équilibre de la psyché ou de le rétablir. Comme nous l'avons vu, le symbole non seulement rend le Monde « ouvert », mais aide aussi l'homme religieux à accéder à l'universel. C'est grâce aux symboles que l'homme sort de sa situation particulière et s' « ouvre » vers le général et l'universel. Les symboles éveillent l'expérience individuelle et la transmuent en acte spirituel, en saisie métaphysique du Monde. Devant un arbre quelconque, symbole de l'Arbre du Monde et image de la Vie cosmique, un homme des sociétés prémodernes est

capable d'accéder à la plus haute spiritualité : en comprenant le symbole, *il réussit à vivre l'universel.* C'est la vision religieuse du Monde et l'idéologie qui l'exprime qui lui permettent de faire fructifier cette expérience individuelle, de l' « ouvrir » vers l'universel. L'image de l'Arbre est encore assez fréquente dans les univers imaginaires de l'homme moderne areligieux : elle constitue un chiffre de sa vie profonde, du drame qui se joue dans son inconscient et qui intéresse l'intégrité de sa vie psychomentale et, partant, sa propre existence. Mais, tant que le symbole de l'Arbre n'éveille pas la conscience totale de l'homme en la rendant « ouverte » à l'universel, on ne peut pas dire qu'il a rempli complètement sa fonction. Il n'a « sauvé » qu'en partie l'homme de sa situation individuelle, en lui permettant, par exemple, d'intégrer une crise de profondeur, et en lui rendant l'équilibre psychique provisoirement menacé, mais il ne l'a pas encore haussé à la spiritualité, il n'a pas réussi à lui révéler une des structures du réel.

Cet exemple suffit, il nous semble, à montrer en quel sens l'homme areligieux des sociétés modernes est encore nourri et aidé par l'activité de son inconscient, sans pour autant y accéder à une expérience et à une vision du monde proprement religieux. L'inconscient lui offre des solutions aux difficultés de sa propre existence, et dans ce sens il remplit le rôle de la religion, car, avant de rendre une existence créatrice de valeurs, la religion en assure l'intégrité. En un certain sens, on pourrait presque dire que, chez ceux des modernes qui se proclament areligieux, la religion et la mythologie se sont « occultées » dans les ténèbres de leur inconscient – ce qui signifie aussi que les possibilités de réintégrer une expérience religieuse de la vie gisent, chez de tels êtres, très profondément en eux-mêmes. Dans une perspective judéo-chrétienne on pourrait également dire que la non-religion équivaut à une nouvelle « chute » de l'homme : l'homme areligieux aurait perdu la capacité de vivre consciemment la religion et donc de la comprendre et de l'assumer; mais, dans le plus profond de son être, il en garde encore le souvenir, de même qu'après la première « chute », et bien que spirituellement aveuglé, son ancêtre, l'homme primordial, Adam, avait conservé assez d'intelligence pour lui permettre de retrouver les traces de Dieu visibles dans le Monde. Après la première « chute », la religiosité était tombée au niveau de la conscience déchirée; après la deuxième, elle est tombée plus bas encore, dans les tréfonds de l'inconscient : elle a été « oubliée ». Ici s'arrêtent les considérations de l'historien des religions. Ici aussi commence la problématique propre au philosophe, au psychologue, voire au théologien.

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Introduction.

Caillois, R., *L'Homme et le sacré* (Paris, 1939; 2e éd. 1953).
Clemen C., *Die Religion en der Erde* (Munich, 1927).
Corce, M., et R. Mortier, *Histoire générale des religions*, I-V (Paris, 1944-1950).
Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949).
König, F., *Christus und die Religionen der Erde*, I-III (Fribourg-en-Brisgau, 1951).
Leeuw, G. Van der, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; 2e éd., 1955); id., *L'Homme primitif et la religion* (Paris, 1940).
Lévy-Bruhl, L., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931); id., *La Mythologie primitive* (1935).
Lowie, R. H., *Primitive Religion* (New York, 1924).
Mauss, M., et H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909).
Otto, R., *Das Heilige* (Breslau, 1917); id., *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923).
Pinard de La Boullaye, H., *L'Etude comparée des religions*, 2 vol. (Paris, 1922; 3e éd. revue et augmentée, 1929).

Chapitre premier

Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I-II (Londres, 1927-1930).
Bogoras, W., Ideas of space and time in the conception of primitive religion (*American Anthropologist*; n° sp. 27, 1917, pp. 205-266).
Coomaraswamy, A. K., Symbolism of the Dome (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1-56).
Cuillandre, J., *La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques* (Paris, 1941).

Deffontaines, P., *Géographie et Religions* (Paris, 1948).
Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949), chap. I-II; id., *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 33-72.
Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951).
Mus, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II (Hanoi, 1935).
Sedlmayr, H., *Die Entstehung der Kathedrale* (Zurich, 1950).
Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916).

Chapitre II

Sur le Temps sacré :

Coomaraswamy, A., *Time and Eternity* (Ascona, 1947).
Corbin, H., « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme » (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, p. 149-218).
Culmann, O., *Christus und die Zeit* (Basel, 1946).
Eliade, M., *Le Mythe de l'Eternel Retour*, chap. II-III; id., « Le temps et l'éternité dans la pensée indienne » (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 219-252; *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 73-119).
Mauss, M., et H. Hubert, « La représentationdu temps dans la religion et la magie » (*Mélanges d'histoire des religions*, 1909, pp. 190-229).
Mus, P., « La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique » (*Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).
Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920).
Puech, H. Ch., « La gnose et le temps » (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, p. 57-114).
Wensinck, A. J., « The semitic New Year and the origin of eschatology » (*Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-199).

Sur les mythes :

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936).
Caillois, R., Le *Mythe et l'Homme* (Paris, 1938).
Gusdorf, G., *Mythe et Métaphysique* (Paris, 1953).
Jensen, Ad, E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948); id., *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951).
Kluckhohn, C., « Myths and Rituals, a General Theory » (*Harvard Theological Review*, 35, 1942, pp. 45-79).
Lévy-Bruhl, L., *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936).
Malinowski, Br., *Myth in Primitive Psychology* (Londres, 1926).

Preuss, K. Th., *Der religiöse Gestalt der Mythen* (Tübingen, 1933).

Chapitre III

Altheim, F., *Terra Mater* (Giessen, 1931).
Dieterich, A., *Mutter Erde* (3e éd., Leipzig-Berlin, 1925).
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), chap. VIII; id., *Mythes, rêves et mystères* (1957).
Frazer, Sir James, *The Golden Bough*, I-XII (3e éd., Londres, 1911-1918); id., *The Worship of Nature*, I (Londres, 1926).
Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932).
Nyberg, B., *Kind und Erde* (Helsinki, 1931).
Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio* (Turin, 1955).
Wensinck, A. J., *Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921).

Chapitre IV

Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941); id., *Horace et les Curiaces* (1942); id., *Les Dieux des Indo-Européens* (1952).
Eliade, M., *Naissances mystiques* (Paris, 1957).
Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung, Das mythische Bild im ältesten China* (Zurich, 1955).
Höfler, O., *Geheimbünde der Germanen*, I (Francfort-sur-le-Main, 1934).
Jensen, Ad. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932).
Peuckert, W. E., *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).
Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).
Webster, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).
Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938).
Wikander, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); id., *Vayu*, I (Uppsala-Leipzig, 1941).
Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III (Cassel, 1936 sq.); id., Weiberbünde (*Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1932, pp. 143 sq.).

ŒUVRES DE MIRCEA ELIADE

Aux Éditions Gallimard

TECHNIQUES DU YOGA, 1948.

LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR. Archétypes et répétition, 1949.

IMAGES ET SYMBOLES. Essais sur le symbolisme magico-religieux, 1952.

NAISSANCES MYSTIQUES. Essai sur quelques types d'initiation, 1959.

MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE, 1962.

ASPECTS DU MYTHE, 1963.

LE SACRÉ ET LE PROFANE, 1965.

LA NOSTALGIE DES ORIGINES. Méthodologie et histoire des religions, 1971.

FRAGMENTS D'UN JOURNAL I, 1945-1969 *(traduit par Luc Badesco)*, 1973.

OCCULTISME, SORCELLERIE ET MODES CULTURELLES *(traduit par Jean Malaquais)*, 1978.

LES PROMESSES DE L'ÉQUINOXE. MÉMOIRE, I. 1907-1937. *(traduit par Constantin N. Grigoresco)*, 1980.

FRAGMENTS D'UN JOURNAL II, 1970-1978 *(traduit par C. Grigoresco)*, 1981.

BRISER LE TOIT DE LA MAISON. La créativité et ses symboles *(ouvrage publié sous la direction d'Alain Paruit)*, 1986.

LES MOISSONS DU SOLSTICE. MÉMOIRE, II. 1937-1960 *(traduit du roumain par Alain Paruit)*, 1988.

Romans, récits et nouvelles

LA NUIT BENGALI *(traduit par Alain Guillermou)*, 1950.

FORÊT INTERDITE *(traduit par Alain Guillermou)*, 1955.

LE VIEIL HOMME ET L'OFFICIER *(traduit par Alain Guillermou)*, 1977.

UNIFORMES DE GÉNÉRAL *(traduit par Alain Paruit)*, 1981.

LE TEMPS D'UN CENTENAIRE *suivi de* DAYAN *(traduit par Alain Paruit)*, 1981.

LES DIX-NEUF ROSES *(traduit par Alain Paruit)*, 1982.

LES TROIS GRÂCES *(traduit par Marie-France Ionesco et Alain Paruit)*, 1984.

À L'OMBRE D'UNE FLEUR DE LYS... *(traduit par Alain Paruit)*, 1985.

Chez d'autres éditeurs

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS, Payot, 1949.

LE YOGA, IMMORTALITÉ ET LIBERTÉ, Payot, 1951.

LE CHAMANISME ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE, Payot, 1954.

MINUIT À SERAMPORE, Stock, 1956.

FORGERONS ET ALCHIMISTES, Flammarion, 1956.

PATANJALI ET LE YOGA, Éditions du Seuil, 1962.

FROM PRIMITIVES TO ZEN, New York, Harper, 1967.

DE ZALMOXIS À GENGIS KHAN, Payot, 1970.

RELIGIONS AUSTRALIENNES, Payot, 1972.

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES, I et II, Payot, 1976, III, Payot, 1983.

L'ÉPREUVE DU LABYRINTHE *(entretiens avec Cl.-H. Rocquet)*, Belfond, 1978.

MADEMOISELLE CHRISTINA *(traduit par Claude B. Levenson)*, L'Herne, 1978.

ANDRONIC ET LE SERPENT *(traduit par Claude B. Levenson)*, L'Herne, 1979.

NOCES AU PARADIS *(traduit par M. Ferrand)*, L'Herne, 1981.

LES HOOLIGANS *(traduit par Alain Paruit)*, L'Herne, 1987.

L'INDE *(traduit par Alain Paruit)*, L'Herne, 1988.

FRAGMENTARIUM *(traduit par Alain Paruit)*, L'Herne, 1989.